René Guénon

Recensioni

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Recensioni

Sommario

Dicembre

- DION FORTUNE, *La Cabale mystique*. Traduit de l'anglais par Gabriel Tradieux D'Egmont.

Anno 1938

Ottobre

- PROF. LÉO FROBENIUS & DOUGLAS C. FOX, *Prehistoric Rock Pictures in Europe and Africa, from material in the archives of the Research Institute for the Morphology of the Civilization, Frankfort-on-Main*

Novembre

- H. DE VRIES DE HEEKELINGEN, *L'Orgueil juif*

Anno 1939

Gennaio

- FREDERIC PORTAL, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*

Febbraio

- MORTIMER J. ADLER, *Saint Thomas and the Gentiles*
- ALBERT GLEIZES, *La Signification humaine du Cubisme*

Aprile

- L. ADAMS BECK, *Au cœur du Japon; Zen, Amours mystiques*

Maggio

- PAUL RADIN, *The Story of the American Indians*

Giugno

- E. AROUX, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste: Révélations d'un catholique sur le moyen âge*

Anno 1940

Gennaio

- ANANDA K. COOMARASWAMY, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art*

Febbraio

- WALTER H. DUDLEY & R. ALBERT FISHER, *The Mystic Light. The Script of Harzael-Harzrael*

Marzo

- ANDRE SAVORET, *L'Inversion psychanalytique*
- R. DE SAUSSURE, *Le Miracle grec, Étude psychanalytique sur la civilisation hellénique*

Maggio

- DR. PIERRE GALIMARD, *Hippocrate et la Tradition pythagoricienne*
- R. P. VICTOR POUCEL, *Mystique de la Terre; II La parabole du Monde*

Anno 1945

Gennaio-Febbraio

- ROBERT POUYAND, *Sous le signe de la Spirale; Vézélay, centre initiatique*

Marzo-Aprile

- ROBERT AMBELAIN, *Dans l'ombre des Cathédrales*
- CHARLES-RAYNAUD-PLENSE, *Les vraies Centuries et prophéties de Michel Nostradamus*

Maggio

- *Trésor Hermétique comprenant le Livre d'Images sans paroles (Mutus Liber) et le Traité Symbolique de la Pierre Philosophale* par CONRAD BARCHUSEN
- COCKREN, *Alchemy Rediscovered and Restored*

Giugno-Luglio

- ANANDA K. COOMARASWAMY, *Why exhibit Works of Art?*
- CARLO KERENYI, *La Religione antica nelle sue linee fondamentali*

Ottobre-Novembre

- P. V. PIOBB, *Le Sort de l'Europe d'après la célèbre Prophétie des Papes de saint Malachie*

P. ROCHETAILLEE, *Prophéties de Nostradamus*

- ÉM. RUIR, *L'écroulement de l'Europe d'après les prophéties de Nostradamus*

Anno 1946

Ottobre-Novembre

- JEAN DE KERDELAND, *De Nostradamus à Cagliostro*
- ANANDA K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech or Figures of Thought*
- WALTER SHEWRING, *Art in Christian philosophy*

Anno 1947

Giugno

- P. J. GONNET, *Arûpa*
- R. M. GATTEFOSSE, *Les Sages Écritures*
- PAUL LE COUR, *Hellénisme et Christianisme*

- PAUL LE COUR, *Dieu et les Dieux*

Luglio-Agosto

- JEAN MALFATTI DE MONTEREGGIO, *Études sur la Mathèse, ou Anarchie et Hiérarchie de la Science*

Ottobre-Novembre

- JEAN MALLINGER, *Les Secrets Ésotériques dans Plutarque*
- ROBERT AMBELAIN, *Adam, Dieu rouge*
- ROBERT AMBELAIN, *Au pied des Menhirs*
- JEAN MALLINGER, *Notes sur les Secrets ésotériques des Pythagoriciens*

Anno 1948

Giugno

- GERARD VAN RIJNBERK, *Le Tarot, Histoire, iconographie, ésotérisme*
- JEAN CHABOSEAU, *Le Tarot. Essai d'interprétation selon les principes de l'hermétisme*

Settembre

- LOUIS CATTIAUX, *Le Message retrouvé*
- GIAN ROBERTO DELL'ACQUA, *La Pierre*
- JEAN BÉTESTA, *Delta*

Anno 1949

Aprile-Maggio

- DÉODAT ROCHÉ, *Le Catharisme*

Luglio-Agosto

- FRANÇOIS HAAB, *Divination de l'Alphabet latin*
- SAINT-YVES D'ALVEYDRE, *Mission des Souverains*
- R. POUYAUD, *Du «Cubisme» à la peinture traditionnelle*

Anno 1950

Gennaio-Febbraio

- STANISLAS DE GUAITA & OSWALD WIRTH, *Le problème du mal*

Giugno

- GIUSEPPE PALOMBA, *Introduzione all'Economica*

Ottobre-Novembre

- ROBERT AMADOU, *L'Occultisme, Esquisse d'un monde vivant*
- ROBERT AMADOU & ROBERT KANTERS, *Anthologie Littéraire de l'Occultisme*

Nota Introduttiva

Nel presente volume si trovano riunite quelle recensioni di libri che René Guénon pubblicò fra il 1932 e il 1950 sulla rivista «*Le Voile d'Isis*» - divenuta «*Études Traditionnelles*» nel 1936 -, recensioni che, non potendo trovar posto nelle varie raccolte di articoli compilate dopo la morte dell'autore, vennero riprodotte nel 1973 nell'opera *Comptes rendus*, edita da Villain et Belhomme - Éditions Traditionnelles.

La rivista sulla quale comparvero originariamente queste recensioni si presentava nel 1925 - anno in cui Guénon cominciò a collaborarvi in maniera saltuaria - come una «Rivista filosofica di alti studi avente per scopo lo studio della Tradizione esoterica e dei diversi movimenti dello Spiritualismo». In seguito il programma della rassegna appariva formulato in termini che rivelavano l'influenza del nuovo collaboratore: «'*Le Voile d'Isis*' è la sola rivista di lingua francese che abbia per oggetto lo studio delle dottrine tradizionali, sia orientali sia occidentali, come pure delle scienze che ad esse si riconnettono. Il suo programma abbraccia dunque le varie forme che sono state rivestite nel corso dei tempi da quella cui è stato giustamente attribuito il nome di Tradizione perpetua ed unanime, rivelata tanto dai dogmi e dai riti delle religioni ortodosse quanto dalla lingua universale dei simboli iniziatici».

Fu nel 1928 che i fratelli Chacornac, editori di «*Le Voile d'Isis*», decisero di affidare a Guénon la direzione effettiva della rivista, affiancandogli Marcel Clavelle. «René Guénon accettò di accordare la sua collaborazione regolare a condizione di non svolgere nessuna funzione e di essere considerato come semplice redattore»[1]. Altra condizione posta da Guénon fu la graduale eliminazione dei collaboratori occultisti; redattori quali Georges Tamos (autore di una interessante serie di articoli d'astrologia), Grillot de Givry (che però morì ben presto), Patrice Genty (ex collaboratore de «*La Gnose*») e Probst-Biraben sarebbero stati mantenuti. I fratelli Chacornac approvarono il piano che Guénon proponeva loro per rinnovare la rivista e proposero come redattore capo Georges Tamos[2]. In

---

[1] Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, Paris 1958, p. 86.

[2] Nato a Tours nel 1884, Tamos, il cui vero nome era Georges Thomas, "era 'veggente' fin dalla più tenera infanzia ed ebbe molta difficoltà a comprendere che il mondo non appariva agli altri nello stesso modo che a lui e che essi non vedevano ciò che egli vedeva, come una

realtà., Tamos fu soltanto in parte il redattore capo della pubblicazione, poiché, «evidentemente, gli articoli di Guénon sfuggivano al suo visto. Benché l'opinione di Guénon su Tamos fosse, globalmente, favorevole, egli non si fidava abbastanza della sua capacità a procedere con polso fermo alle 'esecuzioni' indispensabili. D'altronde, è evidente che i collaboratori compromettenti potevano essere eliminati solo a condizione di sostituirli»[3].

Ai redattori della «vecchia guardia» si aggiunse poi Jean Marquès-Rivière, conoscitore di sanscrito e tibetano nonché autore di vari scritti che avevano meritato il giudizio positivo di Guénon. L'équipe si rafforzò ulteriormente con l'arrivo di René Allar e André Préau, i quali, grazie anche alle loro conoscenze di sanscrito e di cinese, poterono arricchire la rivista di considerevoli studi sulle tradizioni dell'India e della Cina.

Guénon frattanto, il 5 marzo 1930, aveva lasciato la Francia; ma anche dal Cairo egli continuò a scrivere per «*Le Voile d'Isis*». Fu nel 1933 che al gruppo redazionale della rivista si aggregò Frithjof Schuon, la cui collaborazione doveva protrarsi per una ventina d'anni.

Nel 1936 giunse a Parigi dalla Romania Mihail Vâlsan, che alcuni mesi più tardi doveva stabilirsi definitivamente in Francia ed assumere, dopo la morte di Guénon, la direzione della rivista.

Nel 1940, essendo scoppiato il conflitto mondiale, «*Études Traditionnelles*» interruppe le pubblicazioni per riprenderle nel 1945: comparvero dunque a guerra terminata quelle recensioni che Guénon aveva redatte cinque anni prima. Da allora egli curò regolarmente la duplice rubrica «Les Livres - Les Revues»: l'ultimo fascicolo che reca le sue recensioni è quello dell'ottobre-novembre 1950, alla cui uscita fece seguito, a breve distanza di tempo, la morte di Guénon.

***

Prima di deciderci a favore di una sistemazione di queste *Recensioni* in base a un criterio di semplice successione cronologica, avevamo considerato la possibilità di raggrupparle in capitoli a seconda degli argomenti trattati:

'sovrastampa' sugli oggetti esterni. Gli capitava infatti di notare, mischiati ai suoi contemporanei, degli uomini vestiti diversamente, dei quali apprendeva in seguito che portavano abiti secondo la moda del XV o del XVIII secolo. Quando toccava un oggetto, sorgevano scene aventi rapporto con tale oggetto: una sedia o un tavolo gli facevano 'vedere' una foresta o una segheria, o un laboratorio di ebanista. Fu all'età di sei o sette anni che comprese di essere diverso dagli altri, e poiché, quando gli capitava di confidarsi con gli adulti intorno alle sue esperienze, veniva preso per bugiardo, si chiuse in se stesso e trascorse l'infanzia in un universo in cui gli riusciva difficile distinguere le realtà corporee attuali... dalle altre. I fenomeni cessarono con l'adolescenza, ma egli si accorse che, se non vedeva più spontaneamente, una semplice concentrazione su un determinato oggetto gli restituiva questo 'potere'. Queste curiosità psichiche non impedivano che Tamos avesse il gusto della precisione e dell'esattezza, e il suo amore per la matematica ne fece un ingegnere di marina, che si interessava ciononostante all'astrologia" (Jean Robin, *René Guénon, Témoin de la Tradition*, Paris 1978, pp. 321-322).

[3] J. Robin, *Op. cit.*, p. 322.

una sezione sarebbe stata così dedicata al simbolismo tradizionale, un'altra alla questione dell'arte, un'altra ancora alle pseudoprofezie e così via. Il capitolo più consistente sarebbe però risultato quello relativo al mondo greco-romano. Sono infatti piuttosto frequenti, tra i libri recensiti da Guénon, quelli che affrontano temi attinenti alle forme tradizionali estinte d'area ellenica ed italica (i Misteri eleusini, il pitagorismo, il lascio littorio, l'alfabeto latino ecc.) ovvero prendono in esame, in maniera più generale, l'argomento della civiltà greca e della «religione antica».

A tale proposito citiamo, a titolo di esempio, la lunga recensione dello studio di Károly Kerényi *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Pagine come queste, se confrontate con le affermazioni latte venti anni prima in *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, denotano un ampliamento di prospettiva per quanto concerne la tradizione ellenica e consentono quindi una valutazione del giudizio guénoniano più completa ed equilibrata di quella datane da chi ha insinuato che Guénon fosse vittima di un pregiudizio anticlassico o ha addirittura ritenuto di doverlo mettere sullo stesso piano dei positivisti e dei materialisti ottocenteschi.

Se anziché considerare gli argomenti volessimo rivolgere la nostra attenzione agli autori recensiti, noteremmo la presenza di nomi che per un motivo o per l'altro rivestono qualche interesse in rapporto all'opera guénoniana. È il caso di Frédéric Portal, che nel secolo scorso aveva intuito l'esistenza di una Rivelazione primordiale e universale («più si risale verso l'origine delle religioni e più la verità appare spoglia di ogni impura mescolanza con le superstizioni umane») ed è stato perciò riguardato da qualcuno come una delle possibili «fonti» di Guénon, o quanto meno come un suo «precursore». Un'importanza analoga occorre attribuire a Saint-Yves d'Alveydre, all'opera del quale si è voluto talvolta ascrivere un influsso determinante nella genesi della *summa* guénoniana, mentre quello che se ne può dire con certezza è che il suo libro *La Mission de l'Inde* costituisce per Guénon un'attendibile testimonianza circa l'esistenza di Agarttha, sede del «Re del Mondo».

A questo proposito, notiamo ancora il nome di Arturo Reghini, ossia di colui che tradusse in italiano *Le Roi du Monde* e verosimilmente pure *L'Ésotérisme de Dante*: due traduzioni, comunque, che prima di uscire in volume presso l'Editrice Atanòr comparvero a puntate sulla omonima rivista, diretta dallo stesso Reghini.

L'esoterismo di Dante è un argomento connesso ad un'altra opera recensita da Guénon: quella di Aroux su «*Dante eretico, rivoluzionario e socialista*». Ed è un argomento al quale si dedicherà Philippe Guiberteau, del quale Guénon recensisce *Musique et Incarnation*, uno dei suoi primi saggi, esortandolo, per il futuro, a produrre «altri studi della medesima ispirazione, ma consacrati di preferenza a scrittori o a poeti che siano stati davvero ben altro che 'letterati'».

Di Julius Evola, altro traduttore italiano di Guénon, viene recensita la *Rivolta*, oltre al trattato ermetico di Cesare della Riviera da lui «modernizzato» e annotato. Nella recensione di *Rivolta contro il mondo moderno* vengono sinteticamente esposte le principali riserve avanzate da Guénon nei confronti dell'opera evoliana, una delle quali concerne la valutazione positiva che Evola dà del buddhismo delle origini. L'autore italiano «ne fa un elogio che, dal punto di vista tradizionale, non si comprende assolutamente»: così scrive Guénon, i cui dubbi sull'ortodossia tradizionale delle origini buddhiste verranno definitivamente dissipati da un altro autore recensito su «*Études Traditionnelles*»: Ananda Kentish Coomaraswamy.

Accanto ai nomi degli studiosi di dottrine tradizionali, figurano in queste *Recensioni* nomi famosi di etnologi e folcloristi, come Leo Frobenius, Paul Radin, Pierre Saint-Yves; nomi di occultisti, come Robert Ambelain e Robert Amadou, i quali si vendicheranno delle stroncature di Guénon commemorando quest'ultimo a modo loro dopo la sua morte[4]; perfino nomi di economisti, come Giuseppe Palomba, attualmente ordinario di economia politica all'Università di Roma ed autore, trent'anni fa, di un testo che meritava le lodi dell'estensore di queste pagine, così parco in elogi.

Poche infatti, fra le opere recensite su «*Le Voile d'Isis - Études Traditionnelles*», hanno meritato l'approvazione senza riserve di Guénon: l'intransigenza di cui egli diede prova nel misurare le opinioni degli individui col metro fornito dall'insegnamento tradizionale si trova visibilmente attestata in queste *Recensioni*. Ma è anche in questa impersonale severità che si manifesta la sua funzione di «bussola infallibile» - se vogliamo usare l'espressione iperbolica di Vâlsan - ed è anche in questo rigore che noi possiamo vedere il suo amore incondizionato per la Verità.

---

[4] Guénon "fu un eccellente filosofo, ma della sua giovinezza cattolica e del suo passaggio all'Action Française conservò un orientamento, più che conservatore, nettamente reazionario, un po' troppo marcato". Questo giudizio di Ambelain è riferito da Amadou in *Ésotérisme de Guénon*, "Les Cahiers de l'Homme-Esprit", n. 3, 1973. Da parte sua Amadou, che dà ad Ambelain il titolo di "mio primo maestro", aggiunge: "È certo che Guénon filosofa da moderno, donde l'originalità, l'artificiosità della sua dottrina. Tipicamente borghese sotto questo profilo". Queste brevi citazioni sono sufficienti a dare un'idea del livello intellettuale dei due autori occultisti.

1932

CESARE DELLA RIVIERA, *Il Mondo Magico degli Heroi*; riproduzione modernizzata del testo del 1605, con introduzione e note di J. Evola, G. Laterza e Figli, Bari.

Questo trattato ermetico, pur lungi dall'essere realmente tanto esplicito e privo di enigmi come vorrebbe l'autore, è senza dubbio uno di quelli che mostrano più chiaramente come la «Grande Opera», da esso rappresentata simbolicamente come la conquista dell'«Albero della Vita», non debba essere assolutamente intesa nel senso materiale che gli pseudo-alchimisti hanno voluto darle; il vero ermetismo viene continuamente contrapposto alle sue deformazioni o alle sue contraffazioni. Alcune delle spiegazioni date sono veramente curiose, in particolare quella che consiste, al fine di interpretare una parola, nello scomporla in lettere o in sillabe le quali saranno l'inizio di altrettante parole, il cui insieme formerà una definizione; questo procedimento può sembrare qui un puro artificio, ma imita quello che viene usato per certe lingue sacre. La introduzione e le note sono altrettanto degne di interesse, ma provocano talvolta alcune riserve: Evola è stato evidentemente sedotto dall'assimilazione dell'ermetismo alla «magia», intesa qui in un senso molto lontano da quello che ha comunemente, e da quella dell'adepto all'«Eroe», in cui egli ha creduto di trovare qualche cosa di simile alle sue concezioni personali, il che lo ha trascinato verso interpretazioni un poco tendenziose; e, d'altra parte, rincresce che non abbia insistito più di quanto non ha fatto su ciò che si riferisce al «Centro del Mondo», che ci sembra del tutto essenziale, essendo in qualche modo la chiave di tutto il resto. Infine, invece di «modernizzare» il testo come si è creduto di dover fare, forse sarebbe stato meglio riprodurlo tale e quale, anche a costo di spiegare le parole o le forme il cui carattere arcaico poteva rendere difficile la comprensione.

1933

GEORGES MEAUTIS, *L'Âme hellénique d'après les vases grecs*, L'Artisan du Livre, Paris.

Quest'opera, molto bene illustrata da numerose riproduzioni, parte da una eccellente intenzione, quella di «dissipare alcuni equivoci concernenti la mitologia greca» e dimostrare «la gravità e la serietà di certi miti»; fino a che punto l'autore vi è riuscito? Il punto di vista quasi esclusivamente «psicologico» in cui egli si chiude non è idoneo a far apparire un senso veramente profondo; e, in effetti, quello che lui chiama il «valore emotivo» dei vasi greci, al quale consacra tutta la prima parte del suo lavoro, non aiuta a comprendere proprio nulla: non vi troviamo la spiegazione del minimo simbolo. D'altra parte, ci sembra assai dubbio che la «religione», la quale non aveva lo stesso senso presso gli antichi che presso i moderni, sia stata per i primi qualcosa di egualmente sentimentale; gli psicologi hanno sfortunatamente l'abitudine di attribuire agli uomini di ogni tempo e di ogni paese, abbastanza gratuitamente, i loro stessi modi di pensare e di sentire... La seconda parte, in cui sono studiate le leggi della composizione della pittura vascolare, è a nostro avviso più interessante, per quanto le considerazioni che essa contiene non superino il campo «estetico»; sarebbe stato necessario, per andare oltre, ricollegare queste leggi alla scienza tradizionale delle forme e dei numeri, da cui esse sono manifestamente derivate. Infine, in una terza parte, l'autore, a proposito di un vaso greco di Palermo, considera il problema dell'«Orfismo nei Misteri di Eleusi»; critica molto giustamente l'incomprensione di certi «studiosi» moderni nei confronti dei Misteri, ma egli stesso, pur riconoscendo che «non erano sermoni o preghiere», sembra soprattutto preoccupato di trovarvi un insegnamento teorico o anche addirittura «morale», anziché l'iniziazione che in realtà essi erano, iniziazione che con i suoi riti doveva portare l'essere ad uno stato che gli avrebbe permesso di prendere direttamente coscienza di certe realtà. Dove siamo completamente d'accordo con lui, è quando protesta contro l'abitudine di ricollegare tutta quanta la civiltà greca al solo periodo «classico»; noi pensiamo che le epoche anteriori, se potessero essere meglio conosciute, sarebbero molto più degne di interesse sotto molti aspetti, e che vi è una differenza abbastanza simile a quella che separa il Medio Evo dai tempi moderni.

A. SAVORET, *Du Menhir à la Croix, essais sur la triple tradition de l'Occident*, Éditions Psyché, Paris.

Questo non è un libro nel vero senso della parola, ma piuttosto una raccolta di studi un po' eterocliti, i quali sembrano essere stati messi insieme in maniera piuttosto frettolosa, perché l'autore non si è nemmeno dato cura di dar loro l'aspetto di un tutto coerente, tanto che, nello stesso volume, un capitolo è qualificato come «articolo», un altro come «opuscolo»! Infatti, la

maggior parte di questi studi era stata pubblicata in precedenza sulla rivista «Psyché», e noi abbiamo già avuto l'occasione di parlare di alcuni di essi, ed è dunque stato senza sorpresa che abbiamo ritrovato tutti i pregiudizi «occidentali» già constatati a suo tempo; l'autore si difende sì dall'accusa di volere attaccare l'Oriente, ma, siccome egli lo contrappone per partito preso all'Occidente e pone quest'ultimo al di sopra di tutto, la conclusione si deduce da sola... Una buona parte del volume è stata riempita di considerazioni linguistiche che denotano una fantasia straordinaria, la presenza delle quali ci sembra si giustifichi così: essendo il Druidismo riunito al Giudaismo e al Cristianesimo per formare quella che l'autore ama chiamare la «triplice tradizione dell'Occidente» (perché ne viene esclusa la tradizione greco-latina?), si tratta di trovare, bene o male, degli accostamenti fra l'ebraico e le lingue celtiche; ed effettivamente, raccogliendo a casaccio qualche parola nei lessici delle lingue più disparate si può trovare quasi tutto quello che si desidera soprattutto se ci si affida a trascrizioni più che arbitrarie (la lettera *'ayn*, ad esempio, non ha assolutamente nessun rapporto con una *w*). Non insistiamo, ma osserviamo soltanto come sia curioso che tutti questi «occidentalisti» provino il bisogno di lasciarsi andare alle peggiori stravaganze filologiche; quale può essere la spiegazione di questo bizzarro fenomeno?

1934

MARCELLE WEISSEN-SZUMLANSKA (Mme M. Georges Vicrey), *L'âme archaïque de l'Afrique du Nord*, Nouvelles Éditions Latines, Paris.

Lo studio dei monumenti preistorici dell'Algeria è qui soprattutto un pretesto per una specie di fantasia più o meno letteraria sulle migrazioni presunte dei popoli celtici, ispirata in gran parte a Fabre d'Olivet. Vi si fa gran parlare di una certa «iniziazione solare», qualificata anche come «spiritualista», nella quale la «pittura all'ocra rossa» sembra svolgere un ruolo considerevole. Questa iniziazione sarebbe venuta dall'Atlantide, che sarebbe stata il paese originario di questi popoli, qualificati contemporaneamente come «nordici» e «boreali»; abbiamo già avuto l'occasione di rilevare altri esempi di questa stupefacente confusione. L'attribuzione dei monumenti megalitici ai «Gaeli» è più che ipotetica; e la storia del loro ritorno dall'India verso Ovest, alla ricerca della loro patria perduta, non ha un'ombra di verosimiglianza. Vi è appena bisogno di aggiungere, dopo di ciò, che le tendenze di questo libro sono di un «occidentalismo» piuttosto aggressivo; e questo è senza dubbio il motivo principale della sua pubblicazione.

PHILIPPE GUIBERTEAU, *Musique et incarnation*, Cahiers de la Quinzaine, Paris.

Ci sarebbe tanto più difficile non approvare le intenzioni dell'autore e i principi su cui egli intende appoggiarsi, in quanto egli ha collocato all'inizio del suo studio un'epigrafe tratta dal *Symbolisme de la Croix* e concernente la «legge di corrispondenza» considerata come fondamento del simbolismo. È solo spiacevole che la «materia» alla quale egli applica questi principi non sia perfettamente adeguata: gli scrittori moderni, in mancanza di dati tradizionali, mentre credono di fare del simbolismo, spesso non fanno se non della fantasia individuale. Noi pensiamo che si possa dire, senza essere ingiusti, che tale è fra gli altri il caso di Paul Claudel, del quale viene qui studiato il *Soulier de satin*: il suo allegorismo geografico, piuttosto arbitrario, non ricorda che molto da lontano la «geografia sacra», alla quale abbiamo talvolta fatto allusione: e, allorché egli considera le acque come «significanti lo Spirito di Dio», si pone in contraddizione col simbolismo comune a tutte le tradizioni, in modo tanto clamoroso che è sufficiente rileggere l'inizio della *Genesi* per accorgersene immediatamente: se «lo Spirito di Dio veniva portato sulle acque», è evidente che le acque rappresentano un'altra cosa... Ci auguriamo che il sig. Guiberteau, il quale non è responsabile di queste «eccentricità», ci dia altri studi della medesima ispirazione, ma consacrati di preferenza a scrittori o a poeti che siano stati davvero ben altro che «letterati».

GEORGES MEAUTIS, *Les Mystères d'Eleusis*, Éditions de la Baconniere, Neuchátel.

Questo piccolo volume contiene innanzitutto una descrizione del santuario di Eleusi sulla base delle scoperte archeologiche, poi un tentativo di ricostruzione del modo in cui si celebravano i Misteri, ricostruzione per forza di cose incompleta, dato che, su molti punti, le informazioni sono interamente mancanti. L'Autore prende in considerazione lo «spirito» dei Misteri con evidente simpatia, ma in un modo assai poco profondo: niente di veramente iniziatico vi traspare in modo chiaro. Quando parla, sulla base di Aristotele, delle «impressioni» che vi si ricevevano, sembra credere che si tratti solo di qualche cosa di «psicologico», secondo la tendenza già notata nella sua precedente opera sui vasi greci; se i neofiti erano veramente «qualificati», gli stati provocati in loro erano sicuramente di tutt'altro tipo; e se si verificò che i Misteri, ad un certo punto, furono di troppo facile accesso, il loro scopo restò essenzialmente lo stesso. È d'altra parte notevole che, malgrado questa «volgarizzazione» che implica per forza di cose una certa degenerazione, nessuna indiscrezione sia mai trapelata; vi è in questo una prova incontestabile della forza della tradizione che i Misteri rappresentavano. Per quanto riguarda l'origine di questi, Méautis non pensa che sia necessario ricercarla in Egitto, come molti hanno voluto, ma piuttosto nella Creta minoica; resterebbe poi da conoscere a cosa l'antica civiltà cretese stessa si ricollegasse. Capita a Méautis di accettare con riprovevole facilità certe pretese conclusioni della «critica» moderna, le quali sono talvolta di una... ingenuità incredibile; in particolare c'è una certa storia di «grida personificate» che, in questo campo, supera tutto l'immaginabile; quale testa hanno i nostri contemporanei, per essere capaci di credere simili cose?

J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Ulrico Hoepli, Milano.

In questa nuova opera, l'autore oppone l'una all'altra la civiltà tradizionale e la civiltà moderna, la prima di carattere trascendente ed essenzialmente gerarchica, la seconda fondata su un elemento puramente umano e contingente; poi descrive le fasi della decadenza spirituale che ha condotto dal mondo tradizionale al mondo moderno. Avremmo delle riserve da fare su alcuni punti: così, quando si tratta della fonte originale unica dei due poteri sacerdotale e regale, l'autore ha una tendenza molto marcata a mettere l'accento sull'aspetto regale a scapito dell'aspetto sacerdotale; quando distingue due tipi di tradizione che egli riferisce rispettivamente al Nord e al Sud, il secondo di questi due termini ci appare come un poco improprio, anche se egli non lo intende in senso strettamente «geografico», dato che sembra riferirsi soprattutto ad Atlantide, che, in ogni modo, corrisponde all'Ovest e non al Sud. Temiamo anche che egli veda nel Buddhismo primitivo qualcosa di diverso da quello che esso fu in realtà, poiché ne fa un elogio che, dal punto di vista tradizionale, non si comprende

assolutamente; per contro, disprezza il Pitagorismo in modo molto poco giustificato; e potremmo ancora rilevare altre cose simili. Questo non ci impedisce di riconoscere, come è giusto, il merito e l'interesse dell'opera nel suo insieme, e di segnalarla in modo particolare all'attenzione di tutti coloro che si preoccupano della «crisi del mondo moderno», e che pensano come noi che il solo modo efficace di rimediarvi consisterebbe in un ritorno allo spirito tradizionale, fuori dal quale niente di veramente «costruttivo» potrebbe essere intrapreso validamente.

1935

ARTURO REGHINI, *Per la restituzione della Geometria pitagorica*, Casa editrice Ignis, Roma.

Da numerose testimonianze antiche si sa che i Pitagorici dimostravano certi teoremi geometrici in un modo completamente differente da quello dei moderni, ma le loro dimostrazioni non ci sono giunte. Il teorema sulla somma degli angoli di un triangolo era dimostrato indipendentemente dal postulato di Euclide, ma allora occorreva ammettere qualche altro postulato come punto di partenza, e quale era? L'autore, dopo aver esaminato le differenti ipotesi che sono state proposte a questo riguardo, arriva ad ammettere l'esistenza di un postulato della «rotazione» come il più conforme ai principi generali dei Pitagorici, che fissavano un legame stretto tra la geometria e la cosmologia. Egli dimostra in seguito che questo postulato della «rotazione», senza i postulati di Euclide e di Archimede, basta a dimostrare non solo il teorema di cui si tratta, ma anche il teorema del quadrato dell'ipotenusa, e pure a ricostruire interamente, a poco a poco, tutta la geometria pitagorica del piano e dello spazio. Le considerazioni concernenti il pentalfa e i poliedri regolari sono particolarmente importanti, e non solo dal punto di vista geometrico come lo intendono i moderni: come l'autore fa notare, per i Pitagorici e per Platone, la geometria era una scienza sacra, mentre la geometria euclidea, troncando ogni legame con gli altri ordini di conoscenza e diventando fine a se stessa, è degenerata in scienza profana; ci proponiamo d'altra parte di ritornare prossimamente su alcuni di questi problemi.

ARTURO REGHINI, *Il fascio littorio*, Estratto dalla rivista «Docens», Stab. Ambrosini, Roma.

In questo breve studio, l'autore esamina l'origine del fascio romano, che sembra dover essere riferita agli Etruschi, e i suoi significati simbolici e tradizionali. Sotto questo punto di vista è da notare soprattutto che il numero dei littori che portavano i fasci davanti ai principali magistrati era sempre o dodici o un multiplo o sottomultiplo di questo numero; per di più, il numero delle verghe che formavano il fascio sembra pure essere stato di dodici. Il problema si ricollega dunque a quello dell'importanza del numero dodici nelle varie tradizioni; l'autore, senza assolutamente pretendere di esaurire questo argomento così vasto, passa in rassegna le principali concordanze che si possono notare a questo proposito nei diversi popoli antichi. Un problema che è qui sollevato e che meriterebbe di essere esaminato più da vicino, è quello del ruolo che spetta alla corrispondenza zodiacale fra le altre applicazioni del duodenario; tutto questo, riferendosi ai numeri ciclici, può essere d'altra parte ricollegato al «simbolo dell'Universo» pitagorico, il dodecaedro, di cui si tratta nell'altra opera di cui abbiamo parlato più sopra.

SERGIUS GORTAN ANCONA, *The Substance of Adam*, Rider and Co., London.

Questo libro si presenta come l'esposizione di «un sistema cosmogonico fondato sulla tradizione occidentale»: ma di quale tradizione si tratta? Non è certamente la Kabbala, poiché, se l'idea dei «quattro mondi» è tratta da quest'ultima, la spiegazione che ne è data non ha nulla di autenticamente kabalistico; questa cosmogonia è d'altronde terribilmente complicata e confusa e dà soprattutto l'impressione di una agitazione frenetica che giungerebbe fino alle stesse gerarchie angeliche! Vi si incontrano, qua e là, alcune nozioni provenienti dall'ermetismo e soprattutto dallo gnosticismo; ma la verità è che le grandi «autorità» dell'autore sono, come d'altronde indica egli stesso, Éliphas Lévi, Fabre d'Olivet e Saint-Yves d'Alveydre. Le opere degli ultimi due hanno soprattutto ispirato la seconda parte, dove si trova una storia della «razza bianca» che, data così in sintesi, fa risaltare molto di più i loro errori e le loro fantasie che non le loro vedute realmente degne d'interesse. Tutto ciò è ben lungi dal rappresentare una «pura tradizione di pensiero ortodosso» e, quel che più conta, una tradizione proclamata «superiore a tutte le altre»; è questo, insomma, un libro dallo spirito nettamente «occultista», il che non ha nulla a che vedere con lo spirito tradizionale. Quello che in esso vi è di meglio, a nostro parere, sono, verso la fine, le pagine in cui l'epoca moderna è severamente e giustamente criticata: ma, se è una glorificazione dell'Occidente che l'autore si è proposto di scrivere, bisogna convenire allora che essa termina in modo piuttosto fastidioso e che somiglia più a un bilancio fallimentare che non a un inno trionfale...

1937

D. DUVILLE, *L'Aethiopia orientale ou Atlantis, initiatrice des peuples dnciens, suivie de «Naissance et propagation de l'alphabet»*, Société française d'Éditions littéraires et techniques, Paris.

L'autore distingue due Etiopie: l'una occidentale, la quale non è se non Atlantide, cui certuni diedero pure questo nome, e l'altra orientale, che è quella che si conosce generalmente come tale; ma, a dispetto del titolo, egli sembra avere avuto più in vista la prima che la seconda, poiché non ha fatto altro, in definitiva, che raccogliere un po' dappertutto quanto gli è parso potersi considerare traccia d'influenze atlantidee presso i vari popoli antichi. Vi sono, qui, cose abbastanza disparate e provenienti da fonti il cui valore è molto diseguale: ma quel che più è spiacevole, è la straordinaria ignoranza linguistica di cui l'autore dà prova a ogni istante: è difficile scambiare per semplici errori di stampa la deformazione costante di certi nomi, come *Orzmund* per *Ormuzd*; e che dire delle asserzioni che poggiano solo sull'imperfezione delle trascrizioni in lettere latine? *Sepher* (con una *samekh*) non può certo venire da *Sephora* (con una *çade*), così come *Reschit*, dove *sch* rappresenta un'unica lettera, non può essere «l'anagramma di *Christ*»... Non insistiamo oltre; sarebbe tuttavia un peccato dimenticare «il *Sandherim*, composto di 70 traduttori», che «approvò la traduzione» greca del *Sepher*, il quale, per di più, sarebbe stato originariamente scritto nell'«aramaico dei Targum»! Il capitolo finale sull'alfabeto contiene anch'esso altre cose della stessa forza; gli appassionati di curiosità filologiche che leggeranno questo libro avranno veramente cattiva grazia se non se ne dichiareranno soddisfatti.

P. SAINT-YVES, *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre; traditions savantes et traditions populaires*, Librairie Émile Nourry, Paris.

Il titolo di questo libro esige innanzitutto un'osservazione: non esistono, in realtà, né «tradizioni colte» né «tradizioni popolari»; in realtà, dei dati tradizionali possono essere conservati e trasmessi tanto dal popolo quanto da persone colte, il che in fondo non fa poi una gran differenza, se non che tali dati rischiano di essere alterati dalle persone colte, perché costoro hanno più o meno sempre la tendenza a mischiarvi le loro proprie interpretazioni. Presso i moderni soprattutto, la mania di cercare per tutte le cose delle «spiegazioni razionali», che almeno in quest'ordine sono quasi sempre false, è molto più fastidiosa che non la semplice incomprensione «popolare»; di ciò si potrebbero trovare alcuni esempi in quest'opera stessa, ma, in generale, l'autore si è limitato a raccogliere e a riferire testi e fatti, il che vale certamente molto di più, poiché così egli se non altro fornisce una documentazione da cui possono trarre profitto quanti vedono in ciò ben altro che un mucchio di «superstizioni» prive di senso. Troviamo innanzitutto una

serie di estratti di autori diversi, dall'antichità fino al XIX secolo, che si rapportano all'argomento studiato; ma la maggior parte del volume è consacrata alle tradizioni che sopravvivono nella nostra epoca, in primo luogo nelle diverse regioni della Francia e poi in altri paesi. Dei «betili», di cui abbiamo parlato in diverse occasioni, in tutto ciò si parla abbastanza poco e le scarse citazioni che vi fanno allusione non indicano chiaramente che cosa essi siano; se :si tratta di aeroliti, è solo a causa di una confusione che li si è potuti accostare alle «pietre di fulmine»; e l'enumerazione delle diverse specie di «pietre di fulmine» mostra che sono state commesse ancora molte altre confusioni, ma che, insomma, provengono tutte da uno stesso errore iniziale di interpretazione: quello che consiste nel vedervi, anziché pietre simboleggianti il fulmine, pietre cadute dal cielo insieme con esso, come abbiamo spiegato in un articolo da noi consacrato in precedenza, in questa sede, a questo argomento (n° di maggio 1929). Le vere «pietre di fulmine», quelle cui si rapporta malgrado tutto la maggior parte dei fatti raccolti, sono le asce preistoriche; bisogna aggiungervi le frecce di pietra e certi fossili a forma di frecce (belemniti), il che è semplicemente una variante del medesimo simbolismo; su di ciò, rinvieremo a quanto abbiamo scritto recentemente intorno alla questione delle armi simboliche (n° di ottobre 1936). Segnaleremo ancora come un caso speciale quello in cui delle pietre preziose o dei cristalli naturali sono considerati come «pietre di fulmine»; tale caso merita infatti d'esser messo a parte, poiché può avere un certo rapporto col doppio senso della parola *vajra* come «fulmine» e «diamante», e allora si tratterebbe qui di un altro simbolismo. Per tornare alle armi preistoriche, non basta certamente dire, come fa l'autore, che esse sono state considerate «pietre di fulmine» perché se ne erano dimenticati l'origine e l'uso reali: infatti, se non vi fosse che ciò, esse avrebbero benissimo potuto dar luogo a una quantità di altre supposizioni; ma, in tutti i paesi senza eccezione, esse sono sempre «pietre di fulmine» e mai altra cosa; la ragione simbolica ne è evidente, mentre la «spiegazione razionale» è di una puerilità sconcertante!

DION FORTUNE, *La Cabale mystique*, tradotto dall'inglese da Gabriel Trarieux d'Egmont, Éditions Adyar, Paris.

L'accostamento delle due parole che formano il titolo di questo grosso volume rappresenta qualcosa di abbastanza contraddittorio: per la verità, d'altronde, quello di cui si parla non è più mistico di quanto non sia iniziatico; è soprattutto magico, il che è ancora una cosa completamente diversa. In effetti, si parla continuamente di «poteri», di «visioni», di «evocazioni», di «proiezioni in astrale», tutte cose ad un tempo pericolose, anche quando si riducono in realtà ad una semplice autosuggestione, ed abbastanza insignificanti, anche quando al contrario vi corrispondono alcuni risultati reali. Più precisamente, è di «magia cerimoniale che si tratta e vi si può vedere una abbastanza bella conferma di quello che abbiamo detto su

questo argomento qualche tempo fa: innanzitutto è interessante notare a questo proposito la frequenza con cui la parola «cerimonie» ritorna in questo libro, mentre la parola «riti» vi compare solo molto raramente; poi, l'esplicita confessione che «il cerimoniale è pura psicologia», e che è essenzialmente destinato «ad agire sull'immaginazione dell'operatore»; è anche la nostra opinione, dato che è proprio in questo che esso si differenzia dai veri riti, ma va da sé che il nostro apprezzamento sul valore di simili procedimenti differisce completamente da quello dell'autore. La strana idea di indicare come «oggettivo» e «soggettivo» quello che è rispettivamente «macrocosmico» e «microcosmico» è altresì abbastanza significativa sotto lo stesso aspetto: se i risultati ottenuti da un essere, per ciò che concerne il suo sviluppo, debbono essere solo «soggettivi», equivale a dire che sono inesistenti! Si fa costantemente appello all'immaginazione, ed anche, il che è più inquietante, al «subcosciente», a tal punto che si fa un gran parlare delle troppo famose teorie di Freud; ecco, sicuramente, la Kabbala caduta ben in basso... In fondo, tutto questo non ci può stupire, dato che sappiamo che l'autore ha fatto parte della Golden Dawn prima di fondare la propria scuola sotto il nome di «Confraternita della Luce Interiore», e lo vediamo citare come «autorità» principali Mac:Gregor Mathers, e... Aleister Crowley, cui si aggiungono in via accessoria diversi altri scrittori occultisti e teosofisti. Se la «kabbala cristiana» che si formò all'epoca del Rinascimento era già ben lontana dall'autentica Kabbala ebraica, che dire della «Kabbala occultista», la quale nasce nel XIX secolo e in cui i pochi dati tradizionali rimasti malgrado tutto sono sommersi da una massa di elementi eterocliti e talvolta di provenienza molto incerta, di corrispondenze confuse meno intenzionalmente che per effetto di una ignoranza manifesta, il tutto riunito in un «sincretismo» che, per quanto possano dirne i promotori della cosiddetta «tradizione occidentale», non ha assolutamente nulla in comune con una «sintesi»? In un'opera come questa, la Kabbala (o, per essere più precisi, la dottrina delle *Sephiroth* che ne è solo una delle diramazioni) fornisce solo una cornice, per non dire un pretesto, a speculazioni dal carattere più composito, nelle quali la scienza moderna stessa occupa un posto non trascurabile; sembra che ciò significhi «considerare la Kabbala in modo vivo», come se la Kabbala autentica fosse una cosa morta e avesse solo l'interesse di una curiosità storica o archeologica! Questo intento di modernizzazione è d'altra parte espressamente confessato dall'autore, il quale ha almeno il merito della franchezza, ma, date le sue tendenze «evoluzioniste» chiaramente proclamate, vede un perfezionamento in quello che può apparirci solo come una abbastanza deprecabile degenerazione... In queste condizioni, quando si parla di certi «manoscritti che solo gli iniziati conoscono», ci permettiamo di dubitare molto, non della loro esistenza, ma del loro valore tradizionale; e coloro che conoscono quello che pensiamo delle pretese «scuole iniziatiche» occidentali moderne comprenderanno senza fatica che non possiamo

impedirci di sorridere vedendo invocare «i reali e legittimi segreti occulti, che solo l'iniziazione rivela», anche se non c'era, a fianco di questa, una menzione di «corsi per corrispondenza» che la dice lunga sulla qualità di questa «iniziazione»!

Sarebbe superfluo, dopo tutto questo, fermarci su errori particolari, per quanto ve ne siano di abbastanza divertenti, come quelli che consistono nel contrapporre il «Sentiero Orientale», come se ne esistesse uno solo, al «Sentiero Occidentale», nel confondere il Confucianesimo con una «legge metafisica», nell'attribuire ai «Vedantini» la fantasmagoria teosofista dei «Raggi e dei Cerchi», oppure nel citare la conosciutissima frase della «Tavola di Smeraldo» nella forma «ciò che è in alto è in basso». È anche molto curioso che si possano presentare i Quaccheri come «una scuola puramente iniziatica,», confondere il *Bhakti-Yoga* con l'exoterismo religioso, o ci si possa credere in grado di celebrare efficacemente la messa fuori da ogni «successione apostolica»; ci sarebbe pure molto da dire sulla particolare mentalità rivelata da quest'ultimo punto... Notiamo, pure, l'esagerazione che consiste nel considerare l'«Albero della Vita» in modo esclusivo, quale unica base di ogni simbolismo, come l'importanza un poco eccessiva attribuita ai Tarocchi e, solo a titolo di curiosità, una sorta di ossessione del «Raggio Verde» che ci ricorda strane storie... Vi è ancora un problema particolare di cui dobbiamo parlare: ci si ricorderà forse che, alla fine del nostro studio su *Kundalinî-Yoga* abbiamo indicato la corrispondenza delle *Sephiroth*, considerate dal punto di vista «microcosmico», con i *chakras* della tradizione indù. Sembra, cosa che allora ignoravamo completamente, poiché la vediamo menzionata qui per la prima volta, che Crowley e il generale Fuller abbiano tentato di fissare una simile correlazione; ma, d'altra parte, le corrispondenze che essi danno e che sono riprodotte in questo libro, sono ambedue erronee, soprattutto per non aver notato che, per la considerazione di ognuna delle tre coppie di *Sephiroth* poste ad uno stesso livello comune rappresentante la polarizzazione di un principio unico, il denario delle *Sephiroth* si ricollega molto semplicemente al settenario dei *chakras*.

Aggiungiamo infine, quanto alla presentazione dell'opera, che sarebbe certamente molto meglio astenersi completamente dal dare certe parole in caratteri ebraici, piuttosto che stamparli in modo tale che non vi si trovi quasi una lettera esatta; e d'altra parte, perché il traduttore scrive sempre «*la* Yoga», «*la* Swastica», o addirittura «*la* Sepher Yetzirah»? Bisognerebbe anche, per ciò che concerne la traduzione, diffidare delle parole inglesi che, pur assomigliando molto a parole francesi, hanno talvolta un senso completamente diverso…

1938

PROF. LEO FROBENIUS AND DOUGLAS C. FOX, *Prehistoric Rock Pictures in Europe and Africa, from material in the archives of the Research Institute for the Morphology of Civilization, Frankfort-on-Main*, The Museum of Modern Art, New-York.

In questo volume, pubblicato in occasione di una esposizione, ciò che per noi è maggiormente degno di interesse, a parte le numerose riproduzioni da cui è illustrato, è la storia delle difficoltà che incontrò il riconoscimento delle prime scoperte di pitture preistoriche, che gli «scienziati» negarono ostinatamente per anni, poiché, ai loro occhi, non poteva essere esistita civiltà né di conseguenza arte, in epoche così lontane; vi è in ciò un bell'esempio della forza di certi pregiudizi! La ragione di queste negazioni, in fondo, è il fatto che «la mentalità occidentale era compenetrata della convinzione che la cultura della nostra epoca fosse la più alta che l'uomo avesse mai raggiunta, che le culture più antiche non potevano in alcun modo essere confrontate alla grandezza della esistenza scientifica moderna, e in particolare che tutto quanto si era sviluppato prima dell'inizio della storia poteva solo essere considerato come "primitivo" e insignificante a confronto dello splendore del XIX secolo». Non si sarebbe potuto dire meglio; per di più, non crediamo che questa mentalità sia cambiata da allora, anche se, in certi casi particolari come quello di cui si tratta, è stata infine obbligata ad inchinarsi davanti ad evidenze del tutto incontestabili. A parte ogni problema di apprezzamento «estetico», l'interpretazione di queste pitture, che appartengono a civiltà su cui non si hanno altri dati, è naturalmente molto difficile, ed anche spesso completamente impossibile, salvo nei casi in cui un significato rituale traspare più o meno completamente. Notiamo che una figura trovata nel deserto libico assomiglia in modo stupefacente ad una rappresentazione «tifonica» dell'antico Egitto; ma, per un curioso equivoco, è presentata come quella del «dio dalla testa di sciacallo», mentre, in realtà, questi è *Anubi* e non *Sheth*; in effetti, si tratta, nel modo più chiaro, del «dio dalla testa d'asino», di cui è abbastanza interessante constatare la presenza fin dai tempi preistorici.

H. DE VRIES DE HEEKELINGEN, *L'orgueil juif*, «Revue Internationale des Sociétés Secrètes», Paris.

Questo libro è di un carattere troppo «politico» perché sia possibile parlarne diffusamente, e noi dobbiamo limitarci a formulare, a proposito di esso, un'osservazione di portata molto più generale: quello che qui viene chiamato «l'orgoglio giudaico» non ci sembra rappresentare qualcosa di tanto eccezionale; in fondo, l'atteggiamento dei Giudei nei confronti dei *Goyim* è diverso da quello che era, ad esempio, l'atteggiamento dei Greci nei confronti dei «Barbari»? In via di principio, d'altronde, tutti i casi di questo genere possono benissimo spiegarsi con la necessità, per evitare ogni

mescolanza illegittima tra forme tradizionali diverse, di dare agli aderenti di ciascuna di esse il sentimento di una differenza fra loro e gli altri uomini; la natura umana essendo quella che è, questa differenza è troppo facilmente scambiata per una superiorità, almeno dal volgo, che non può conoscerne la ragione vera e profonda, il che provoca necessariamente, presso il volgo stesso, la degenerazione di questo sentimento in una sorta di orgoglio – ed è anche comprensibile che ciò si verifichi soprattutto allorché si tratta di una collettività rigorosamente «chiusa», come quella cui è destinata la tradizione giudaica... Ma, insomma, perché non si parla dell'«orgoglio europeo», che è certamente il più insolente di tutti e che non potrebbe trovare l'ombra di una giustificazione o di una scusa in considerazioni d'ordine tradizionale? - Noi aggiungeremo solo un'osservazione su un punto marginale: l'autore crede a torto (e non è certo il solo!) che il «sigillo di Salomone» (chiamato anche «scudo di Davide», ma non «sigillo di David», come egli dice) sia un simbolo specificamente giudaico, mentre esso, in realtà, appartiene tanto all'Islam e anche all'ermetismo cristiano, quanto al Giudaismo. Egli segnala, a questo proposito, che nello stemma della città di Privas tre gigli sarebbero stati recentemente sostituiti con «tre stelle giudaiche (*sic*) a sei punte»; non sappiamo se il fatto sia esatto, ma in ogni caso vi è un fatto di cui egli è certamente lungi dal dubitare e che rende la cosa davvero divertente, cioè che i due simboli sono quasi equivalenti, essendo costruiti ambedue, come pure il monogramma di Cristo, su un solo e medesimo schema geometrico, quello della ruota a sei raggi; e ciò mostra una volta di più che si farebbe bene ad astenersi dal toccare certe questioni quando non si possiede neppure qualche elementare nozione di simbolismo!

1939

FREDERIC PORTAL, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*, Éditions Niclaus, Paris.

Questo libro, che risale esattamente a un secolo fa, era divenuto irreperibile da un pezzo; la riedizione che ne è stata fatta è tanto più opportuna in quanto esso è rimasto finora, almeno fra quelle in lingua francese, la sola opera che tratti specificamente del simbolismo dei colori. Il suo interesse non risiede d'altronde unicamente nelle considerazioni particolari e nell'abbondante documentazione che esso contiene su questo argomento; quel che è forse ancora più importante, è che esso si presenta come l'applicazione di un'idea fondamentale, la cui portata, come fanno notare gli editori nella loro prefazione, supera di gran lunga il quadro indicato dal titolo, e si connette «all'idea di una *Rivelazione* primordiale e perfetta deposta nella culla dell'umanità, *Rivelazione* che avrebbe dato origine a tutte le dottrine tradizionali che hanno alimentato la vita spirituale dell'umanità nel corso delle età». È quanto lo stesso Portal afferma, nella maniera più netta, nella sua conclusione: «Un grande fatto - egli dice - domina le ricerche che io sottopongo al mondo degli eruditi: l'unità di religione fra gli uomini, di cui è prova il significato dei colori simbolici, che è il medesimo presso tutti i popoli e in tutte le epoche». D'altronde, considerando che ogni dottrina, allorché si allontana dalla perfezione originaria, non può che degradarsi e materializzarsi sempre più, egli distingue come tre tappe successive in questa degradazione e vi fa corrispondere, nella significazione simbolica, tre gradi che costituiscono rispettivamente quel che egli chiama la «lingua divina», la «lingua sacra» e la «lingua profana». La prima, secondo la definizione che egli ne dà immediatamente, sembra essere per lui realmente primordiale e anteriore alla distinzione del sacerdozio e della regalità; la seconda «ha la sua nascita nei santuari», in seguito al costituirsi del sacerdozio propriamente detto; l'ultima, infine, non è più se non l'«espressione materiale dei simboli», in connessione con la degenerazione «idolatrica» dovuta all'incomprensione del volgo. C'è sempre qualche incertezza nell'applicazione che egli fa di questi principi: talvolta sembra che sia quel che egli rapporta alla prima «lingua» ad avere un carattere veramente «sacerdotale», mentre nella seconda vengono fatte rientrare molte cose il cui carattere potrebbe per contro essere detto «regale», in particolare tutto ciò che concerne il blasone; d'altra parte, tutto quello che egli qualifica come «profano» non lo è strettamente e non risponde alla definizione precedente; la distinzione non è tuttavia meno valida di per se stessa, e vi potrebbe essere qualche interesse, se qualcuno volesse fare un nuovo studio sul medesimo argomento, nel riprenderla in modo più rigoroso. Un altro punto particolarmente meritevole d'esser notato, è che l'autore ha riconosciuto ed espresso formalmente il fatto che i simboli presentano in generale due significati contrari; è quanto

egli chiama la «regola delle opposizioni», e ne mostra numerosi esempi nell'uso che è stato fatto dei diversi colori da lui studiati successivamente. Quanto alle riserve che sarebbe opportuno fare su alcune delle sue interpretazioni, esse si riferiscono soprattutto, in fondo, a due ragioni principali: la prima è una conoscenza insufficiente o inesatta delle dottrine orientali, più che scusabile d'altronde se si considera l'epoca in cui il libro è stato scritto; la seconda è un'influenza swedenborghiana piuttosto marcata – e, in materia di simbolismo come pure sotto altri punti di vista, Swedenborg è lungi dall'essere una guida perfettamente sicura. Malgrado questi difetti, una tale opera, ripetiamolo, è nondimeno del più grande interesse, anzi, è indispensabile a tutti coloro che, per qualunque ragione, si interessano all'argomento in essa trattato, poiché non esiste nessun'altra opera che possa sostituirla.

MORTIMER J. ADLER, *Saint Thomas and the Gentiles*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.

L'autore, che è professore all'Università di Chicago, studia l'argomentazione che si potrebbe opporre a quanti rappresentano in qualche modo, all'epoca attuale, l'equivalente di coloro a cui San Tommaso d'Aquino si rivolgeva scrivendo la *Summa contra Gentiles*: sono innanzitutto gli «scientisti» o «positivisti», i quali negano l'esistenza stessa di una vera filosofia, e poi quelli che l'autore chiama i «sistematisti», i quali ammettono una pluralità irriducibile di filosofie, considerandole egualmente valide alla sola condizione che esse costituiscano costruzioni coerenti di per se stesse. Quella che dal punto di vista è qui la cosa più importante, è la protesta elevata contro lo spirito di sistema; l'autore non esita neppure a rimproverare a certi tomisti, e con molta ragione, di snaturare la filosofia di San Tommaso presentandola come «un grande sistema di pensiero»; egli preferirebbe perfino rinunciare al nome di «tomismo», perché tale forma sembra suggerire l'idea di un sistema speciale, che rappresenti semplicemente le concezioni particolari di una certa individualità, vale a dire «una filosofia» fra le altre e non un'espressione della *philosophia perennis*; vi è solo da dolersi del fatto che egli non sembra concepire questa *philosophia perennis* al di fuori della sua forma specificamente cristiana, la quale, in realtà, non può essere altro se non una delle molteplici espressioni della verità una.

ALBERT GLEIZES, *La signification humaine du cubisme*, Éditions Moly-Sabata, Sablons, Isère.

Questo opuscolo è la riproduzione d'una conferenza in cui l'autore si è proposto di dimostrare che il cubismo, conosciuto soprattutto come una manifestazione estetica, ha in realtà esercitato un'influenza in un dominio più esteso e più veramente «umano», in primo luogo perché esso fu «lavoro di pittore autentico, da manuale», e poi perché esso condusse il pittore, per

risolvere certe difficoltà, a riflettere «non sulle immagini dell'esterno, ma su se stesso, sulle proprie tendenze naturali, su ciò che egli voleva fare, sulle sue facoltà agenti». Fu dunque, almeno per certuni, un punto di partenza di ricerche che dovevano condurre più lontano, «reintroducendo, attraverso la molteplicità dei punti di vista (sostituita all'unità prospettica), il tempo in un modo di espressione umano, in un'arte che, si pretendeva, non lo comportava», e facendo comprendere che «la figura geometrica era un mezzo e non un fine». Non insisteremo sulle considerazioni più propriamente «tecniche», né sulla teoria dell'«arcobaleno», che l'autore ha già esposta altrove; ma segnaleremo, come più particolarmente interessante, l'idea secondo cui «il cubismo ha obbligato a modificare la nozione unilaterale sensibile che ci giunge dalla Rinascenza», e per ciò stesso ad accostarsi a concezioni artistiche del Medio Evo, il che può far «rinascere un'espressione religiosa».

L. ADAMS BECK, *Au cœur du Japon: Zen, Amours mystiques*, tradotto dall'inglese da Jean Herbert e Pierre Sauvageot, Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel.

Ritroviamo in questo libro le stesse qualità dell'altro romanzo dello stesso autore di cui abbiamo parlato precedentemente, ma anche gli stessi difetti, che, bisogna ben dirlo, sembrano essersi un poco aggravati. Il modo in cui degli Europei sono mescolati in questi racconti a certi ambienti può essere accettabile una volta, una eccezione non avendo come tale nulla di inverosimile, ma, quando si ripete, dà l'impressione di un procedimento molto artificiale; tra l'altro, le conseguenze di questo intervento si traducono qui, come indica il titolo, in «amori mistici» che sono difficilmente conciliabili con il carattere dello *Zen* autentico. D'altra parte, l'idea di fissare collegamenti tra una dottrina tradizionale e i concetti della scienza occidentale moderna, e di basarsi su questi per far accettare quell'altra, idea di cui abbiamo denunciato tanto spesso la vacuità, ha qui un ruolo abbastanza importante; sappiamo d'altra parte che essa esiste realmente nei rappresentanti di certi rami del Buddhismo giapponese contemporaneo, in cui il «modernismo» imperversa insopportabilmente, ma vogliamo credere tuttavia che questo succeda solo nelle scuole più exoteriche. Vi è pure una contraddizione abbastanza curiosa: l'autore dice molto giustamente che, «quando si seguono le dottrine asiatiche, non si va alla pesca di anime, e non ci si dedica ad una facile propaganda»; ma questo non gli impedisce di attribuire una simile propaganda ad una organizzazione iniziatica, o che dovrebbe essere tale, e che viene rappresentata come preparatrice di una sorta di «missionari» per inviarli in Occidente dopo aver loro insegnato non solo le lingue europee, ma anche il linguaggio «scientifico» che piace agli Occidentali. Ciò non toglie che, a fianco di tutto questo, vi siano accenni molto interessanti ed esatti sui metodi di sviluppo spirituale usati dallo *Zen*, così come sul modo in cui essi si riflettono sui diversi aspetti della civiltà

giapponese; tuttavia vi è ancora da dolersi che, come per lo *Yoga* nell'altro libro, i risultati della «realizzazione» non appaiono molto chiaramente, e che l'autore sembri pure farsene un'idea ristretta secondo alcuni punti di vista molto secondari; ma, malgrado tutto, questo può spingere sicuramente certuni a riflettere e a tentare di penetrare questi argomenti più in profondità, qualora ne abbiano in se stessi la possibilità.

PAUL RADIN, *The Story of the American Indians*, Liviright Publishing Corporation, New-York.

Questo libro mira a dare una visione di insieme delle antiche civiltà americane, riunendo, in una forma facilmente accessibile e pure di gradevole lettura, dati che, finora, erano rimasti sparsi in numerosi studi specialistici. Ciò che è maggiormente interessante dal nostro punto di vista è quanto riguarda i «miti» e i riti, poiché chiunque sia al corrente del simbolismo tradizionale potrà trovarvi materia per numerosi confronti molto significativi con ciò che si incontra in altre civiltà; l'autore ha d'altra parte il merito di riferire i fatti in modo imparziale, senza deformarli mescolandovi le idee preconcette comuni alla maggior parte degli «antropologi». Quello che si riferisce alle origini è maggiormente ipotetico e non vi è in questo nulla di stupefacente, poiché questo problema resta assai oscuro sotto molti aspetti: secondo la teoria dell'autore, tutto sarebbe partito da un'unica civiltà, quella dei Maya, che si sarebbe modificata e come degradata a poco a poco man mano che si estendeva verso il Nord da un lato e verso il Sud dall'altro; ciò sembra abbastanza difficile da provare, soprattutto perché manca una qualsiasi cronologia un poco sicura e le somiglianze e le differenze tra gli usi dei diversi popoli, invocate a sostegno a questa tesi, potrebbero sicuramente interpretarsi in ben altri modi. D'altra parte ciò non farebbe, in ogni caso, che spostare il problema, poiché resterebbe allora da domandarsi da dove venisse la civiltà stessa dei Maya: fin quando ci si vorrà limitare a metodi di ricerca «profana», invece di riferirsi ad indicazioni veramente tradizionali che vengono troppo facilmente trattate come «leggende» senza cercare di approfondirne il senso, un simile problema resterà sempre insolubile. Del resto, se le date approssimative attribuite alla civiltà dei Maya debbono essere accettate, questa sarebbe certamente troppo recente per poter rappresentare realmente una «origine»; ma non sarebbe il caso di domandarsi perché «il periodo che ha il ruolo più importante nel calendario maya è in connessione con un tempo molto anteriore all'inizio stesso della storia dei Maya»?

E. AROUX, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste: Révélations d'un catholique sur le moyen âge*, Éditions Niclaus, Paris.

È stata un'eccellente idea l'aver ristampato il libro d'Aroux su Dante, la cui edizione originale risale al 1854 ed era naturalmente da molto tempo introvabile. Aroux ebbe il merito di essere uno dei primi, con Rossetti e

press'a poco nello stesso tempo, a segnalare l'esistenza di un senso esoterico nell'opera di Dante; e, malgrado i lavori abbastanza numerosi che sono stati pubblicati da allora su questo argomento, soprattutto in questi ultimi anni, la documentazione contenuta nella sua opera non ha per niente perduto interesse, e bisognerà sempre riferirvisi come ad una sorta di introduzione indispensabile agli studi più recenti. È d'altra parte chiaro che l'interpretazione di Aroux provoca molte riserve ed ha bisogno di essere rettificata su molti punti, ad iniziare dalle imputazioni formulate nei confronti di Dante nel titolo stesso; ci siamo già spiegati, ne *L'Ésotérisme de Dante*, su quanto bisogna pensare dell'accusa di «eresia», che si basa in conclusione solo su una confusione tra i due domini esoterico ed exoterico, o, se lo si preferisce, iniziatico e religioso. Aroux, del resto, ignorava visibilmente tutto della natura reale dell'iniziazione; così egli vede, nell'uso di un linguaggio segreto e simbolico, solo una semplice precauzione destinata a nascondere ciò che sarebbe stato pericoloso dire apertamente, dato che sembra concepire le organizzazioni iniziatiche soltanto come volgari «società segrete» dalle tendenze più o meno politiche, come ve ne furono tante nella prima metà del XIX secolo; la mentalità tipica di quest'epoca è senza dubbio responsabile pure dell'idea piuttosto paradossale che fa di Dante, difensore della concezione di una monarchia universale che il «Sacro Impero» avrebbe dovuta realizzare, un precursore del «socialismo» e delle utopie rivoluzionarie del 1848. Un altro strano errore è quello secondo il quale le organizzazioni iniziatiche del medio evo, trasformate in «sette» per incomprensione del loro vero carattere, avrebbero avuto dottrine «razionaliste»; non solo in questo vi è un anacronismo, ma il «razionalismo», da quando esiste, è sempre stato l'avversario e il negatore più irriducibile di ogni esoterismo, ed è proprio questa una delle parti fondamentali del suo ruolo nella deviazione del mondo moderno. Vi è d'altra parte nell'atteggiamento di Aroux, notiamolo per inciso, qualche cosa che dà una impressione un poco strana: sembra che le sue indicazioni cattoliche «suonino false» per la loro stessa esagerazione, a tal punto che si è tentati di domandarsi da che parte andassero veramente le sue simpatie dal duplice punto di vista religioso e politico, tanto più che il modo in cui egli presenta Dante coincide in conclusione con quello di Rossetti, le cui apparenti tendenze erano completamente opposte; non pretendiamo di risolvere questo problema, per mancanza di informazioni «biografiche» sufficienti ed esso in fondo ha solo un interesse di pura curiosità, poiché è evidente che questo non sminuisce in nulla il contenuto del libro. Forse si penserà che, dopo tante riserve, di questo non debba restare che poca cosa; sarebbe completamente inesatto, poiché resta al contrario tutto il lato documentario, come abbiamo detto, ed è questo che conta maggiormente in un'opera di questo tipo: per di più, tutti coloro che possiedono certe conoscenze tradizionali possono facilmente rettificare essi stessi e «reinterpretare» correttamente tutto quello che è stato deformato dalla

«prospettiva» speciale dell'autore, ed è pure questo un lavoro che è lungi dal mancare di interesse.

1940

ANANDA K. COOMARASWAMY, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art: a lecture given at Boston College*, Newton, Massachusetts, in March 1939, John Stevens, Newport, Rhode Island.

Questo opuscolo riproduce una conferenza tenuta in una università cattolica da un nostro eminente collaboratore; in esso egli insiste sull'identità di ogni concezione tradizionale dell'arte, sia essa occidentale, e in particolare cristiana, sia orientale: si tratta, in effetti, di una dottrina veramente «cattolica» nel senso originale di questa parola, vale a dire universale. In questa ottica tradizionale, non c'è alcuna distinzione essenziale tra arte e mestiere; ogni cosa ben fatta e perfettamente adatta al suo uso è propriamente un'opera d'arte; in questo caso non si potrebbe parlare né di «gioco» né di piacere «estetico», dato che «solo le vite contemplativa ed attiva sono considerate umane, e una vita che ha per fine il piacere è subumana». La bellezza risiede nell'opera d'arte stessa in quanto perfetta conformemente alla sua destinazione: essa è indipendente dall'apprezzamento dello spettatore, il quale può essere qualificato o meno a riconoscerla; è questione, in effetti, di conoscenza o di comprensione, non di sensibilità come vorrebbero i moderni, e *ars sine scientia nihil*.

Un bisogno è la causa prima della produzione di un'opera d'arte; ma si tratta qui ad un tempo di bisogni spirituali e fisici, poiché l'uomo, visto integralmente, non vive solamente di pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, vale o dire dei principi e delle idee che possono essere espressi dall'arte; agli inizi non vi è alcuna distinzione tra sacro e profano, tutte le cose sono fatte ad imitazione degli archetipi divini, e «ciò che esse significano è ancora più reale di quello che sono in se stesse». La contemplazione del modello ideale deve dunque necessariamente precedere la realizzazione materiale dell'opera d'arte; è solo così che «l'arte imita la natura nel suo modo di operare», vale a dire Dio stesso nel suo modo di creare. Conformandosi al modello ideale, l'artista esprime pure se stesso, ma *sub specie aeternitatis*, e non in quanto individualità contingente; di qui, il carattere anonimo delle opere d'arte nelle civiltà tradizionali; e, da un punto di vista complementare a questo, la rappresentazione di un individuo è piuttosto un «tipo» che non un ritratto fisicamente somigliante, poiché «l'uomo è rappresentato dalla sua funzione piuttosto che dalla sua apparenza». Quanto alle rappresentazioni simboliche della Divinità, anche quando sono antropomorfiche, non debbono in alcun modo essere prese per delle raffigurazioni; una conoscenza adeguata della teologia e della cosmologia è necessaria per comprenderla, poiché non fanno per nulla appello al sentimento, ma sono essenzialmente dei «supporti» di contemplazione intellettuale, e l'arte, anche la più elevata è in definitiva solo un mezzo subordinato a questo fine.

WALTER H. DUDLEY AND R. ALBERT FISHER, *The Mystic Light. The Script of Harzael-Harzrael*, Rider and Co., London.

Si dice che il primo dei due autori abbia scritto quest'opera per «ispirazione», mentre il secondo la avrebbe «interpretata e adattata alla comprensione terrestre»; si sa quello che noi pensiamo, in via generale, delle produzioni di questo genere, e la presente non è certo fatta per darci una migliore opinione. Vi sono qui, espresse in uno stile inverosimile, cose di cui alcune sono in fondo abbastanza banali, mentre le altre appartengono alla fantasia più stravagante; la formazione e la costituzione della terra, della luna e del mondo stellare (o «costellare», come ivi vien detto), soprattutto, sono oggetto di interminabili considerazioni che nulla potrebbe giustificare, né dal punto di vista «scientifico» ordinario, il che per noi importa piuttosto poco, né dal punto di vista tradizionale, il che è molto più grave; la storia delle «quattro grandi dispense terrestri» non ha maggior somiglianza con tutto quanto si può sapere di quella delle tradizioni reali; e il tutto è accompagnato da numerose figure, le quali non hanno certamente il minimo rapporto col vero simbolismo. Viene d'altronde dato ad intendere che ogni critica formulata contro questo *script* rischierebbe semplicemente di «offendere il cielo e la terra»; da parte di persone che con fin troppa evidenza si credono «incaricate di una missione», ciò non può sorprenderci molto; quel che è più stupefacente, è che un libro del genere, e soprattutto così voluminoso, sia riuscito a trovare un editore...

ANDRE SAVORET, *L'inversion psychanalytique*, Librairie Heugel, éditions «Psyché», Paris.

Questo opuscolo contiene una severa critica della psicanalisi, che noi sicuramente possiamo solo approvare, la quale coincide su alcuni punti di vista con quello che noi stessi abbiamo scritto qui su questo argomento, in particolare su quanto concerne il carattere particolarmente inquietante della «trasmissione» psicanalitica, a proposito della quale l'autore cita del resto i nostri articoli.

Il titolo è giustificato non solamente dal fatto che la psicanalisi rovescia i rapporti normali del «cosciente» e del «subcosciente», ma anche per il fatto che essa si presenta, sotto molti aspetti, come una sorta di «religione alla rovescia», il che mostra a sufficienza da quale fonte può essere ispirata; il ruolo pedagogico che essa pretende di svolgere e la sua infiltrazione nei diversi metodi detti di «nuova educazione» sono pure abbastanza significativi... La seconda parte, intitolata *Totémisme et Freudisme*, è dedicata in modo particolare all'esame della stravagante teoria che Freud ha formulato sull'origine della religione, prendendo per punto di partenza le elucubrazioni, già abbastanza fantastiche ed incoerenti, dei sociologi sul «totemismo», ed aggiungendovi le proprie concezioni, si potrebbe volentieri dire le proprie «ossessioni»; tutto questo dà un'idea molto edificante di una

certa parte della «scienza» contemporanea... e della mentalità di quelli che vi credono!

R. DE SAUSSURE, *Le Miracle grec, Étude psychanalytique sur la civilisation hellénique*, Éditions Denoël, Paris.

Abbiamo proprio qui un esempio di teorie del tipo di quelle di cui si tratta qui sopra: alcune righe dell'introduzione daranno un'idea sufficiente dello spirito in cui questo libro è concepito: «La culla dell'umanità ci è apparsa come una sorta di nevrosi collettiva che ostacolava lo sviluppo dell'intelligenza». (Ammiriamo per inciso quest'immagine di una «culla» che è una «nevrosi»...).

«Ogni civiltà è un tentativo, più o meno riuscito, di autoguarigione spontanea. La prima in ordine di tempo, la civiltà greca, è arrivata a far cadere il velo che la separava dalla realtà». Inutile dire che quella che è qui chiamata «intelligenza» è solo la ragione, e che il suo sviluppo consiste nel volgersi verso il dominio sensibile; e, per quanto riguarda la «realtà», bisogna intendere molto semplicemente le cose considerate dal punto di vista profano, che, per l'autore e per quelli che pensano come lui, rappresenta «il compimento totale dell'uomo»! Anche quando certi fatti sono enunciati esattamente, l'interpretazione che ne è data è esattamente contraria a quella che dovrebbe essere: tutto quello che, nel periodo «classico», segna una degenerazione o una deviazione in rapporto alle epoche precedenti, è presentato al contrario come un «progresso»... In tutto questo, d'altra parte, l'autore ha messo molto poco di proprio, dato che il suo libro è fatto soprattutto di citazioni di «autorità» per le quali ha manifestamente il massimo rispetto; egli sembra essere uno di quelli che accettano senza la minima discussione tutte le idee insegnate più o meno «ufficialmente»; sotto questo aspetto, si potrebbe considerare il suo lavoro come una «antologia» abbastanza curiosa di quello che si è convenuto di accettare negli ambienti «scientisti» a proposito delle civiltà antiche. Sarebbe molto utile entrare nei particolari ed insistere sulla spiegazione che è data del cosiddetto «miracolo greco»; spogliandola di tutta la «mitologia» freudiana da cui è avvolta, si potrebbe in conclusione riassumerla in queste poche parole: è la rivolta contro le istituzioni familiari e di conseguenza contro ogni ordine tradizionale che, rendendo possibile la «libertà di pensiero», ha costituito la causa iniziale di ogni «progresso»; è dunque questo, in fondo, solo l'espressione stessa dello spirito antitradizionale moderno nella sua forma più brutale. Aggiungiamo ancora una osservazione: è poi diventato di moda, da circa un secolo, assimilare gli «uomini primitivi» ai fanciulli, poi ai selvaggi; ora, li si vuole assimilare ai malati, e più precisamente ai «nevrotici»; sfortunatamente non ci si accorge che questi «nevrotici» sono solo in realtà uno dei prodotti caratteristici della «civiltà» tanto vantata della nostra epoca!

DOTT. PIERRE GALIMARD, *Hippocrate et la Tradition pythagoricienne*, Jouve et Cie, Paris.

Questo lavoro supera di molto la portata solita delle tesi di laurea in medicina, e lo si potrebbe considerare come un'eccellente introduzione allo studio di tutto un insieme di problemi che sembrano essere stati molto trascurati fino ad oggi. Ciò che rende interessante Ippocrate, è il fatto che «ci appare come l'ultimo rappresentante, almeno in Occidente, di una medicina tradizionale»; questa medicina, che era essenzialmente un'arte sacerdotale, si era probabilmente già indebolita molto nella sua epoca in Grecia, e ci si può domandare fino a che punto lui stesso l'avesse compreso: ma gli elementi che ha conservato nei suoi scritti, i quali senza di lui sarebbero andati interamente persi (dato che fino ad allora erano stati senza dubbio trasmessi solo oralmente), meritano sicuramente un esame approfondito, che, soprattutto se vi si aggiunge un confronto con le cose dello stesso tipo sussistenti in diversi paesi orientali, permetterebbe forse di ritrovarne il vero significato. Il Dott. Galimard si è proposto in modo particolare di dimostrare i legami che uniscono le idee esposte da Ippocrate a quelle dei Pitagorici, i quali appartengono pure loro allo stesso periodo di transizione tra la Grecia arcaica e la Grecia «classica». Il simbolismo dei numeri, l'analogia del microcosmo e del macrocosmo, la teoria dei temperamenti e delle loro corrispondenze quaternarie, l'affermazione di uno stretto legame tra la sapienza e la medicina: tutto questo, in Ippocrate, è di palese ispirazione pitagorica. Naturalmente, l'autore ha potuto dare qui solo un'idea dei diversi argomenti; ma, siccome dice lui stesso che «il suo lavoro, ben lungi dall'esaurire e concludere il problema, vorrebbe essere solo una introduzione alla materia», bisogna sperare che gli sia possibile continuare questi studi in seguito e ricostituire in modo più completo il carattere di questa «medicina di origine sacra», così differente sotto tutti gli aspetti dalla medicina profana dei moderni, e che, contrariamente alle tendenze esclusivamente analitiche e sperimentali di questa, «trae dall'alto tutti i suoi principi e le loro applicazioni».

R. P. VICTOR POUCEL, *Mystique de la Terre: II. La parabole du Monde*, Librairie Plon, Paris.

Questo libro, come il *Plaidoyer pour le Corps* di cui abbiamo già parlato e al quale fa seguito, è fortunatamente lontanissimo dalle banalità «ideali» e dalle «astrazioni» vuote di cui si compiace la nostra epoca e contro le quali l'autore si erge molto giustamente fin dall'inizio. Per definire in poche parole l'idea principale, si potrebbe dire che si tratta in conclusione di restituire al mondo sensibile quel valore simbolico che ne fa, nel suo ordine, una immagine di realtà spirituali, e che gli veniva espressamente riconosciuto nel pensiero cristiano del Medio Evo, come pure in ogni altro pensiero tradizionale; e, se una simile idea è sinceramente del tutto estranea alla mentalità moderna, non pensiamo che sia questo il motivo per

abbozzare delle scuse per esservi ritornati, dato che essa è in realtà comune a tutta l'umanità «normale». L'autore, beninteso, non pretende assolutamente di trattare questo problema in modo completo, il che sarebbe evidentemente impossibile; egli ha voluto solo tratteggiarne alcuni aspetti, ma, anche in questi limiti, forse avrebbe potuto andare qualche volta un poco più lontano; vi sono alcuni capitoli un poco deludenti, come *Terre et Ciel*, per il quale i Cinesi, citati d'altra parte così volentieri, avrebbero potuto facilmente fornire dati molto più precisi, o *Le Cœur du Monde*, che è nella tradizione universale una cosa molto diversa da quella che l'autore crede di vedere; si ha l'impressione, in casi come questi, che egli non abbia chiara coscienza che il vero simbolismo è essenzialmente una «scienza esatta». Ci domandiamo se non sia pure per questo motivo che sembra esservi in lui una certa tendenza a sminuire il valore delle considerazioni stesse che egli espone, come se la loro portata reale gli sfuggisse in una certa misura, a tal punto da arrivare talvolta ad accettare una sorta di rovesciamento dei rapporti tra esse e cose che sono in realtà di un ordine molto più «esteriore»; non vi è forse in questo come una concessione, del resto probabilmente involontaria, allo spirito moderno ed al suo «exoterismo» esclusivista? Ciò è particolarmente sensibile in un capitolo dedicato al simbolismo dei numeri (questo capitolo è intitolato *In Pondere et Mensura* e, diciamolo incidentalmente, non ci spieghiamo questa omissione del «numero», menzionato esplicitamente nel testo della *Sagesse*, in cui i tre termini si riferiscono a modalità distinte della quantità, poiché è proprio del numero che, in effetti, si tratta qui da un capo all'altro); così, quando si conosce tutta l'importanza che ha il valore numerico delle lettere in certe lingue sacre, nonché l'impossibilità di comprendere realmente il senso profondo di queste senza tenerne conto, ci si può legittimamente stupire leggendo che «si può fare un miglior uso del tempo» piuttosto che fermarsi ad una interpretazione dei testi basata sulla scienza dei numeri. Inutile dire, d'altra parte, che una simile interpretazione è applicabile solo alle lingue che sono così costituite, come l'ebraico e l'arabo (ed è una cosa del tutto naturale per coloro che usano abitualmente queste lingue), e che è assurdo volerla trasportare, per esempio, nelle lingue occidentali moderne; su questo punto e su diversi altri, saremmo certamente molto più severi che non l'autore nei confronti di certe divagazioni contemporanee. Ciò che giustifica quest'ultima riflessione, è soprattutto la sorpresa che provocano in noi alcuni riferimenti ad un dottore «steineriano», per esempio, oppure ad un chimico che tenta di conciliare l'astrologia coi punti di vista della scienza moderna (e che, per di più, si proclama vecchio «adoratore» della Blavatsky, particolare senza dubbio ignorato dal Poucel); non sarebbe certamente difficile trovare migliori «autorità», tradizionalmente più sicure di queste; e, quando si tratta di «scienza sacra», non si potrebbe dar mai prova di «un discernimento» troppo rigoroso... Per quanto concerne l'astrologia, in particolare, non possiamo astenerci dal lamentare che

l'autore sia stato spinto, per mancanza di informazioni più degne di fede, ad accettare una interpretazione del simbolismo zodiacale non priva di fantasia; e dobbiamo anche notare, a questo proposito, che l'inizio dell'anno all'equinozio di primavera, se è valido in particolare per alcune forme tradizionali (come l'equinozio di autunno per altre, per esempio per la tradizione giudaica), non ha tuttavia nulla di «primordiale» e, in ogni caso, non è conforme alla tradizione cristiana, per la quale è il solstizio d'inverno a segnare l'inizio del ciclo annuale; aggiungiamo che questo è particolarmente importante per «collocare» le differenti tradizioni sulla base delle loro corrispondenze cosmiche. A proposito dei rapporti fra le tradizioni, bisogna ancora rilevare incidentalmente un punto che ci riguarda in modo diretto: una nota sembra farci dire che la tradizione «abramica» si trova «raccolta, più o meno alterata, nella Kabbala e nell'Islam»; noi siamo perfettamente certi, al contrario, che essa non vi è assolutamente alterata, dato che questi sono rami autentici ed ortodossi di questa stessa tradizione «abramica». Si potrà forse dire che formuliamo troppe critiche: ma, se vi insistiamo è per il fatto che questo ci sembra più proficuo del limitarci ad elogi generali meritati incontestabilmente dal libro, e per il fatto che l'opera iniziata dall'autore, che egli si propone di continuare, presenta un interesse tutto particolare dal punto di vista di una restaurazione della mentalità tradizionale: così possiamo solo augurarci che questa mentalità vi si rifletta il più integralmente possibile, e saremo felicissimi se le nostre osservazioni potranno contribuirvi.

1945

ROBERT POUYAUD, *Sous le signe de la Spirale: Vézelay, centre initiatique*, Imprimerie Maurice Laballery, Clamecy.

Questo opuscolo contiene molte considerazioni interessanti sull'architettura del Medio Evo e sul suo carattere simbolico ed esoterico; ma l'ammirazione troppo esclusiva dell'autore per lo stile romanico lo rende molto ingiusto nei riguardi della cattedrale ogivale, dove egli non vuole vedere se non «un'espressione filosofica tendente a fini umanisti riflettendo il mondo profano»! È vero che il passaggio dal romanico al gotico dovette corrispondere a un mutamento di condizioni che richiedeva un «riadattamento», ma quest'ultimo fu operato in conformità dei principi tradizionali; la deviazione non si verificò se non molto più tardi, ed essa coincise appunto con la decadenza del gotico. In certe parti che si riferiscono a questioni più speciali, in particolare al simbolismo numerico e astrologico, sembra che l'autore abbia voluto inserire troppe cose che non era possibile sviluppare in così poche pagine, il che dà un'impressione un poco confusa; vi sono anche alcuni errori di dettaglio: per esempio, la Sfinge alata è forse greca, ma non ha certamente nulla in comune con la tradizione egizia, dove la Sfinge non ha mai comportato altri elementi se non una testa umana e un corpo di leone; quanto a supporre l'esistenza di sette vocali (in quale lingua?) per farle corrispondere ai sette pianeti, ciò ha tutta l'aria, ai nostri occhi, di una fantasia tutta moderna... Per quanto concerne più propriamente Vézelay, vi è solo da lamentare che quanto è detto a tale proposito non stabilisce affatto che si sia avuto in tale località un centro iniziatico, anche secondario, poiché le ragioni invocate sarebbero quasi egualmente valide per non importa quale altra chiesa della stessa epoca; bisognerebbe poter provare che questa fu la sede effettiva di un'organizzazione iniziatica, e tale questione essenziale non è qui nemmeno sollevata. Non basta d'altronde parlare dei monaci benedettini come degli «autori della basilica di Vézelay», il che è molto contestabile, soprattutto quanto all'esoterismo che in essa fu incluso; più precisamente, se alcuni fra loro vi ebbero una parte, ciò non fu in quanto monaci, ma in quanto iniziati all'arte dei costruttori, il che, senza essere assolutamente incompatibile, è qualcosa di completamente diverso. Aggiungiamo, da un altro punto di vista, che è un peccato che il testo non sia accompagnato da alcune illustrazioni, senza le quali certe descrizioni sono veramente abbastanza difficili da seguire, soprattutto per quanti non conoscono Vézelay.

ROBERT AMBELAIN, *Dans l'ombre des Cathédrales*, Éditions Adyar, Paris.

Questo libro ha un sottotitolo abbastanza ambizioso: «Studio sull'esoterismo architettonico e decorativo di Notre-Dame de Paris nei suoi rapporti con il simbolismo ermetico, le dottrine segrete, l'astrologia, la

magia, e l'alchimia»; ma dobbiamo subito aggiungere che tutto questo non è per nulla giustificato dal contenuto, dato che, in effetti, si parla quasi unicamente di magia, o, almeno, tutti gli argomenti che vi sono affrontati sono ricondotti, per partito preso in un modo o nell'altro, a quello che si potrebbe chiamare la prospettiva magica. Tuttavia, vi si parla spesso di esoterismo ed anche di iniziazione; ma il fatto è che pure questa viene confusa con la magia, con la quale in realtà non ha nulla a che vedere; ci siamo già spiegati sufficientemente su questa confusione, in altre occasioni, per cui i nostri lettori sanno che cosa pensare di ciò, ma non sarà inutile insistere un poco su quello che la rende qui pericolosa in modo più particolare. In effetti, il punto di vista dell'autore non è del tutto suo; vi si ritrovano (e senza dubbio la dedica del libro «alla memoria di Fulcanelli» è abbastanza indicativa a questo proposito) tracce di una certa iniziazione che si può definire «deviata» e di cui conosciamo d'altra parte un numero sufficiente di esempi, dal Rinascimento fino ad oggi. Precisiamo che in linea di massima si tratta di una iniziazione di *Kshatriyas* (o di quello che vi corrisponde nel mondo occidentale), ma degenerata per la perdita completa di ciò che ne costituiva la parte superiore, al punto d'aver perso ogni contatto con l'ordine spirituale, il che rende possibili tutte le «infiltrazioni» di influenze più o meno sospette. Logicamente una delle prime conseguenze di questa degenerazione è un «naturalismo» fino al limite massimo che si possa immaginare; ed è possibile ricollegare le affermazioni «dualiste» come rileviamo più volte in quest'opera, in cui si arriva a pretendere che «i quattro principi essenziali dell'Iniziazione» sono «l'esistenza di due forze contrarie. di due poli opposti, e dei loro due risultati» (p. 256); se l'unità principiale non è assolutamente negata, essa viene però considerata come una semplice possibilità di cui non è il caso di occuparsi più a fondo, il che è in conclusione l'espressione di un atteggiamento nettamente «agnostico» nei confronti di tutto ciò che fa parte del mondo metafisico. Un'altra conseguenza è il «luciferismo», reso possibile da questo stesso dualismo, e d'altra parte inerente in un modo o nell'altro a quella che si può chiamare la «rivolta degli *Kshatriyas*»; da questo punto di vista, noteremo in particolare l'importanza che è qui data a una certa versione della leggenda d'Hiram, la cui «fonte» si trova in Gérard de Nerval: sia dovuta alla fantasia di costui, o sia basata, come egli dice, su qualche racconto da lui realmente ascoltato (e in questo caso apparterrebbe verosimilmente a qualcuna delle sette eterodosse del vicino Oriente), essa non ha in ogni caso niente in comune con l'autentica leggenda di Hiram della Massoneria, ed ha avuto, per di più, la sorte piuttosto spiacevole di diventare uno dei «luoghi comuni» dell'antimassonismo, che se ne è impadronito con intenzioni completamente diverse da quelle che provocano qui la sua utilizzazione, ma per giungere in definitiva allo stesso risultato, vale a dire, ogni problema di valutazione a parte, ad attribuire alla iniziazione un carattere «luciferino». Segnaliamo pure, dallo stesso punto di vista, una sorta di ossessione per il colore verde,

che da una parte è presentato (p. 35) come «il colore luciferino» (probabilmente perché esso è il colore di Venere, che i Latini chiamavano *Lucifer* in quanto «stella del mattino») e dall'altra (p. 81) come «il colore dell'iniziazione», collegamento di cui è facile trarre la conseguenza; lo sforzo che è fatto per dare un senso particolare a questo colore, dovunque lo si incontra, si ricollega d'altra parte a diverse storie molto strane di cui ci siamo occupati qualche anno fa... E non si arriva ad affermare, con grande apparenza di serietà, che le lettere X e P del Labarum di Costantino debbono tutta la loro importanza al fatto che sono «i due pilastri della parola *chlôros*, che significa verde in greco» (p. 73)? Questo ci porta ad un altro tratto caratteristico cui si ispira il nostro autore: è l'uso del procedimento cosiddetto «Cabala ermetica» (sembra che in questo caso sia necessario scrivere «Cabala» per distinguere ciò di cui si tratta dalla Kabala degli Ebrei), oppure «Cabala fonetica», che avrebbe dato il suo nome alla «Cabaleria», in altre parole alla Cavalleria! Si ricorderà senza dubbio che abbiamo spesso rilevato l'abuso di questi accostamenti verbali in alcuni autori troppo fantasiosi, e d'altra parte abbastanza incoscienti di quello a cui possono servire quando sono manovrati da persone più «accorte»; ma quello che conta soprattutto, è il fatto che questi «giochi di parole» non sono altro che la deformazione e quasi la caricatura di un procedimento tradizionale di interpretazione fondato su un simbolismo fonetico reale, analogo al *nirukta* indù; del resto, in generale, certe verità che sussistono ciononostante attraverso tutto questo sono esse stesse presentate in un modo che le snatura completamente, e talvolta fino a rovesciarne il significato legittimo... In ogni caso, sembra ci siano grandi conseguenze da trarre dal fatto che l'«argot» è anche chiamato «lingua verde» e che è foneticamente l'«art goth», vale a dire non solamente l'«arte gotica» delle cattedrali, ma pure l'«arte goetica» (p. 53), di cui parleremo ora. In effetti, non è neppure semplicemente di magia che qui si tratta, ma più propriamente di «magia nera»; l'autore non dichiara lui stesso che «ogni magia pratica è e non può non essere satanica» (e precisa che lo intende nel senso che essa appartiene al dominio del *Sheth* egizio, il quale è, non dimentichiamolo, il «dio dalla testa d'asino»!) e che «tutte le opere magiche, per quanto altruiste possano sembrare, appartengono al dominio di quello che il profano sistema nel vocabolo magia nera» (p. 147)? È d'altra parte vero che cerca di spiegare queste dichiarazioni in un modo che ne attenua la portata, ma dove c'è, volontariamente o meno, molta confusione; in ogni caso, ciò che è certo, è il fatto che, per lui, «il mago in ogni tempo si è vestito di nero» e ha fatto uso di soli accessori neri, il che ci sembra d'altra parte falso storicamente, ma non per questo meno significativo. Resta ben inteso che il colore nero ha un senso metafisico che noi stessi abbiamo già esposto, e che è totalmente differente dal senso «sinistro» che ha più comunemente; ma, dato che questo senso superiore è sicuramente lontanissimo dal campo in cui si esercita l'attività del mago, non è un problema affrontabile in questa sede; e

il modo stesso in cui l'autore vuole cambiare il significato tradizionalmente riconosciuto a certi concetti come quello del «Sole nero» o del «Satellite oscuro» è pure molto sospetto... La giustificazione dell'uso di ceri neri (pp. 224-225) non è per nulla più felice; per i nostri ricordi (ricordi che risalgono d'altra parte abbastanza lontano, poiché questo risale a circa quarant'anni fa), questi ceri neri sono legati in modo particolare a una storia riguardante un gruppo di cui si tratta precisamente in un altro luogo (p. 243), e che si vuol difendere dall'accusa di «satanismo» dicendo che «è semplicemente una società segreta occultista e nient'altro»; ma, nella nostra epoca, non vi sono molti gruppi più o meno coscientemente «satanisti» che in effetti non sono altro che questo? Potremmo anche, in questo campo, citarne almeno uno che rivendicava espressamente il proprio carattere «satanista» e una allusione incontrata da qualche parte in questo libro ci ha dimostrato che esso non era sconosciuto all'autore; ma allora a cosa mira questa protesta, che tende tra l'altro a far considerare simili gruppi occultisti come «seri circoli iniziatici», il che è una vera presa in giro? Bisogna d'altra parte ancora precisare che noi non vogliamo assolutamente confondere «luciferismo» e «satanismo»; sono due cose distinte, ma, dall'una all'altra, il passaggio rischia di verificarsi quasi insensibilmente, come una deviazione spinta sempre più lontano finisce del tutto naturalmente per arrivare ad un rovesciamento completo dell'ordine normale; e non è per nostra mancanza se, nel caso di cui ci occupiamo, tutto è così ingarbugliato che non si sa mai con che cosa si ha a che fare... Le applicazioni del «dualismo» che vengono fatte sono ben lungi dall'essere coerenti: così, l'iniziazione, come abbiamo detto assimilata alla magia, è opposta alla religione, il che non impedisce in seguito l'identificazione, con una confusione inversa, dei riti religiosi ai riti magici; e, d'altra parte, il Giudaismo e il Cristianesimo, ambedue incontestabilmente appartenenti all'ambito religioso, sono tuttavia opposti l'uno all'altro; a quali «poli» possono corrispondere rispettivamente i due termini di queste differenti opposizioni? Non lo si capisce chiaramente, tanto più che, se il Cristianesimo è interpretato in un senso «naassenico» (pp. 256-257), il Dio di Mosè, da parte sua, è identificato allo «Spirito della Terra» (pp. 204-205), senza parlare dell'insinuazione più che equivoca secondo la quale, nella lotta di Mosè contro i maghi del Faraone (p. 37), potrebbe essere benissimo Mosè ad aver svolto il ruolo di «mago nero»! Sarebbe sicuramente molto difficile risolvere questo caos, ma non è per nulla necessario al fine di rendersi conto che le pratiche descritte in questo libro, e senza che il lettore sia mai messo in guardia come almeno esigerebbe la più elementare prudenza, sono per la maggior parte pericolosissime e per rendersi conto che alcune tra di esse appartengono piuttosto dalla stregoneria che a qualcosa di diverso. A proposito dei pericoli di cui si tratta, menzioneremo in modo particolare il modo in cui sono viste le pratiche divinatorie, le quali sarebbero «quasi sempre delle pratiche evocatorie» (p. 112), il che non è per

nulla paragonabile alle antiche scienze tradizionali di cui esse in realtà non sono che resti spesso incompresi, ma questo ha per conseguenza logica che «quando si effettua un tentativo divinatorio, ci si pone necessariamente in uno stato di recettività, di passività completa» (p. 273); è troppo facile capire quali possono essere i funesti risultati di un simile modo di operare. L'autore manifesta una predilezione molto accentuata per la geomanzia, che egli paragona abbastanza inopportunamente alla «scrittura automatica» degli spiriti, e che sembra essere per lui un mezzo per comunicare con lo «Spirito della Terra»; se ne fa d'altra parte un'idea molto speciale (p. 98), la quale deriva, per quanto possa dirne, dalla «magia cerimoniale» più tipicamente occidentale, dato che non è certamente in Oriente che si è mai provato il bisogno di lasciarsi andare a tante scemenze, se è lecito esprimersi così, per praticare la geomanzia... Aggiungiamo ancora che, se egli rifiuta talvolta, per ragioni più o meno oscure, di vedere il diavolo là dove si trova, gli capita pure, per contro, di vederlo dove non c'è: «maestro Pierre de Coignet» (pp. 241-242), che si vedeva un tempo in un angolo del pontile di Notre-Dame, non era assolutamente una raffigurazione del Diavolo, ma semplicemente una caricatura di Pierre de Cugnières, avvocato generale del Parlamento sotto Filippo di Valois, esecrato dal clero del suo tempo per aver, in una assemblea tenuta nel 1329, combattuto l'ampiezza allora assunta dalla giurisdizione dei Tribunali ecclesiastici (vedere *Mémoire sur les Libertés de l'Église gallicane*, Amsterdam, 1755, pp. 245-248); il che equivale a dire che non era certamente il clero, nel XVII secolo, ad aver interesse a farlo scomparire come si pretenderebbe, ma al contrario, i sostenitori della supremazia civile, che potevano sentirsi offesi da questa ingiuria permanente alla memoria del loro lontano predecessore. C'è dunque in questo un errore abbastanza grossolano, ed è veramente un peccato, poiché esso serviva meravigliosamente alle intenzioni dell'autore: «Pierre du Coignet», è la «pietra d'angolo» o la «pietra angolare» ed egli scrive altrove che il diavolo «è veramente la base e la pietra d'angolo di tutta la teologia» della Chiesa cattolica (p. 56), il che è, se ne converrà, un modo singolare di interpretare il simbolismo della pietra angolare; ed ecco un esempio abbastanza significativo di ciò a cui possono condurre gli abusi della sedicente «Cabala ermetica»! Vi sono pure, bisogna dirlo, altri errori la cui ragione d'essere non appare altrettanto chiara: così, Valentin Andreae è indicato come lo «pseudonimo» di un «autore tedesco anonimo» (p. 24), mentre è il vero nome di un uomo la cui vita e le cui opere sono conosciutissime; il grado massonico di Cavaliere Rosacroce è il settimo e ultimo del Rito Francese, e non l'«ottavo» (p. 25), che non è mai esistito; fu Platone e non Pitagora (p. 61), a fare scolpire nel frontespizio della propria scuola le parole: «Nessuno entri qui se non è geometra»; altrove, la festa di San Giovanni Battista è riferita a San Giovanni Evangelista (p. 168), e si pretende pure di trarre da questo ancora alcune conseguenze non trascurabili... A fianco di questi errori che si possono definire storici, vi

sono errori linguistici che non sono meno curiosi: per esempio *rekabim*, che è d'altra parte una parola al plurale (ma il plurale delle parole ebraiche è costantemente preso per un singolare), non ha mai voluto dire «bastone» (p. 11); *emeth* non significa «vita» (p. 124) ma «verità», e *nephesh* è ben lungi dall'indicare «lo spirito puro» (p. 153); la *heth* è presa più volte per una *hè*, il che falsa completamente l'analisi geroglifica delle parole in cui entra, come tutte le deduzioni che ne seguono. L'ebraico del resto non è la sola lingua ad essere così maltrattata; sorvoleremo sulle numerose parole deformate che si potrebbero anche imputare agli stampatori, benché sia un poco difficile quando ritornano invariabilmente sotto la stessa forma; ma non occorre essere un grande latinista per sapere che «Cristo Re», non si dice *Christum Rexus* (p. 283), oppure che *Omnia ab uno et in unum omnia* non significa «Uno è in Tutto e Tutto è in Uno» (p. 21), ma «Tutto deriva dall'Unità e Tutto ritorna all'Unità». Alcuni potrebbero forse lasciarsi incantare dalla apparenza di una «erudizione» abbastanza notevole a prima vista; ma, come gli esempi che abbiamo dato provano a sufficienza, queste apparenze sono molto ingannatrici... Non ci si stupisca del fatto che abbiamo ritenuto necessario dilungarci così su un simile libro ed entrare nei particolari come abbiamo fatto, dato che si tratta di uno di quelli che possono solo aumentare il disordine e la confusione nello spirito di molte persone, ed è per questo che è necessario mostrare il più chiaramente possibile che cosa ci sia sotto a tutto questo. Per concludere, si potrebbe dire, senza che ci sia in questo alcun «gioco di parole», che l'«ombra» di cui si parla nel titolo deve senza dubbio essere intesa nel suo senso «sinistro» e rovesciato; ed è questo, sembra, un saggio di quello che ci riserva la famosa «era dell'Acquario»!

CHARLES-RAYNAUD-PLENSE, *Les vraies Centuries et Prophéties de Michel Nostradamus, le grand voyant de Salon, avee sa vie, et un glossaire nostradamique*, Imprimérie Régionale, Salon.

Questa nuova edizione delle «Centurie», di cui abbreviamo il titolo che è di una lunghezza smisurata, non brilla in modo particolare per la sua presentazione: il testo è pieno di errori di trascrizione (le *s* e le *f* in particolare sono regolarmente confuse); la biografia che la precede, accompagnata da illustrazioni venute abbastanza male, è anche la più «esteriore» possibile e non lascia neppure intravedere tutto ciò che c'è di veramente enigmatico nella vita di Nostradamus; e il volume nel suo insieme ha una certa aria di «ingenuità» che sembra avvicinarlo al genere che si è convenuto di chiamare «pubblicazioni popolari». Quanto al «glossario nostradamico» messo alla fine, potrebbe essere sicuramente una cosa utilissima; ma se bisogna lodare l'autore per aver rigettato alcune fantasie un po' troppo forti di alcuni recenti commentatori (per esempio Hister, nome latino del Danubio, confuso con Hitler, il che fa il paio con il Pireo preso per un uomo...), sfortunatamente rimangono ancora, soprattutto

per ciò che concerne i nomi propri, molte interpretazioni più che contestabili, come la città di *Achem*, che non è assolutamente Gerusalemme, come abbiamo già segnalato a proposito di un altro libro, o *Annemars*, che è piuttosto Danimarca che Carmania, oppure *Arda et Zerfas* che si cerca di spiegare separatamente, ma che in realtà è *Aredha-Tserphath*, espressione di cui Nostradamus, che era di origine ebraica, conosceva sicuramente il significato nella geografia rabbinica; pensiamo che questi pochi esempi bastino per dimostrare che un simile glossario non deve essere consultato se non con precauzione. E il tutto si conclude, in modo piuttosto bizzarro, con una sorta di propaganda «turistica» per Salon e i suoi dintorni!

Trésor Hermétique, *comprenant Le livre d'Images sans paroles (Mutus Liber)* où toutes les opérations de la philosophie hermétique sont représentées, réédité avec une Introduction par le Dr. Marc Haven, et *Le Traité symbolique de la Pierre philosophale* en 78 figures par JEAN CONRAD BARCHUSEN, réédité pour la première fois avec une Notice par Paul Servant, P. Derain, Lyon.

Il titolo completo, così come lo abbiamo trascritto, è sufficiente a indicare quale sia il contenuto di questo volume, che si presenta come il primo di una «collezione di album esoterici»; sono due trattati costituiti interamente di figure, senza accompagnamento di alcun testo esplicativo. Non possiamo che raccomandare questa riedizione a tutti gli amatori di simboli ermetici, i quali vi troveranno ampiamente di che esercitare la loro sagacia.

A. COCKREN, *Alchemy Rediscovered and Restored*, Rider and Co., London.

Il titolo di questo volumetto è piuttosto ambizioso, ma bisogna pur dirlo, il contenuto non vi corrisponde; l'autore è evidentemente uno di quelli che, concependo l'alchimia come puramente «materiale», la riducono semplicemente ad essere una sorta di chimica speciale o, se si vuole, di «iperchimica». La prima parte è una sorta di sunto della storia dell'alchimia, interpretata naturalmente nel senso che abbiamo indicato; le due altre parti, rispettivamente teorica e pratica, contengono «una descrizione dell'estrazione della semenza dei metalli e della preparazione di elisir medici secondo la pratica dell'Arte ermetica e dell'Alkahest dei Filosofi», o meglio, diremmo noi, secondo l'idea che se ne fa l'autore. Quello che vi è in ciò di più interessante, almeno dal punto di vista pratico che solo può realmente valere in un caso del genere, è incontestabilmente l'applicazione medica; il principio non è d'altronde espressamente indicato, ma è facile comprendere che si tratta in fin dei conti di trattare le malattie di ogni organo mediante rimedi tratti dal metallo la cui corrispondenza astrologica è la medesima di quest'organo stesso; ciò può in effetti dare dei risultati apprezzabili, ed è evidente che una tale medicazione, anche se non può

essere detta propriamente alchemica, meriterebbe tuttavia di essere sperimentata seriamente.

ANANDA K. COOMARASWAMY, *Why exhibit Works of Art?*, Luzac and Co., London.

In questo volume, Coomaraswamy ha riunito diversi studi «sulla visione tradizionale o normale dell'arte», di cui alcuni sono già noti ai nostri lettori. Nel primo, che dà il titolo al libro, l'autore dimostra innanzitutto l'inutilità di esporre nei musei opere di artisti viventi, cosa che non può avere altre motivazioni oltre a quella di soddisfare la vanità di questi o di far loro una sorta di «pubblicità» commerciale gratuita; del resto, ogni oggetto, di qualunque genere esso sia, dovrebbe normalmente essere fatto per fini che non hanno niente in comune con una simile esposizione. Al contrario, quando si tratta di oggetti antichi ed esotici, il problema è completamente differente, e si può quindi parlare di uno scopo «educativo», ma solo a certe condizioni: ciò che deve essere compreso prima di tutto, a questo proposito, è lo stesso punto di vista di coloro che fecero queste opere d'arte, le quali per loro non erano assolutamente, come per i moderni, oggetti inutili privi di ogni valore non derivante da un apprezzamento «estetico», vale a dire puramente sentimentale. Secondo ogni concezione tradizionale (e la testimonianza di Platone è qui citata in modo particolare), un'opera d'arte meriterebbe veramente questo nome solo se fosse idonea a soddisfare nello stesso tempo bisogni d'ordine fisico e spirituale, vale a dire se fosse ad un tempo un oggetto comune e un «supporto di contemplazione». In un simile caso, si tratta sempre essenzialmente della rappresentazione di forme invisibili ed intelligibili, e non dell'imitazione di cose sensibili, essendo il vero modello secondo il quale l'artista lavora una idea che egli contempla in se stesso; in altre parole, non c'è arte reale oltre quella che presenta un significato simbolico, e, in questo senso, l'arte è in qualche modo l'antitesi di quella che i moderni chiamano «educazione visiva». D'altra parte, il pubblico dovrebbe essere naturalmente spinto a domandarsi perché oggetti di una qualità simile a quelli che vede nei musei non si trovino più oggi nell'uso quotidiano, e a rendersi conto grazie a questo della profonda decadenza che l'attuale stato di cose implica, con la separazione completa, che ad esso è connessa, tra una produzione industriale che non ha nulla di artistico e un'arte che non ha più alcun rapporto reale con la vita. Infine, è essenziale, per comprendere le opere d'arte, non interpretarle nei termini della psicologia moderna occidentale e, in particolare, eliminare completamente il punto di vista «estetico» con tutto quello che esso comporta, sia l'idea di una «ornamentazione» priva di significato, sia quella di una «ispirazione» che si suppone provenire da oggetti esterni, il che d'altra parte è solo un grossolano controsenso caratteristico della confusione moderna; il ruolo di un museo non deve essere quello di divertire il pubblico o lusingare i suoi gusti, ma di fare appello alle sue facoltà di comprensione e

mostrargli in che cosa consistano realmente la verità e la bellezza di un'opera d'arte.

Il secondo capitolo, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art*, il terzo, *Is Art Superstition or a Way of Life?* e il quarto, *What is the Use of Art anyway?* sono stati pubblicati precedentemente in opuscoli separati che abbiamo recensiti a suo tempo (vedere i numeri di aprile e luglio 1937, di novembre e dicembre 1937 e di gennaio 1940). Al secondo di questi studi è stata aggiunta una nota rispondente a una critica in cui si rimproverava l'autore di preconizzare il «ritorno a uno stato di cose superato», quello del Medioevo, mentre si trattava in realtà di un «ritorno ai principi primi», come se questi principi potessero dipendere da una questione d'epoca, e come se la loro verità non fosse essenzialmente atemporale!

In *Beauty and Truth*, che porta come epigramma questa citazione di San Tommaso d'Aquino: «*Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*», la connessione della bellezza con la facoltà conoscitiva, e poi con la saggezza e la verità, è spiegata riferendosi principalmente alla dottrina del Medio Evo cristiano; e l'applicazione viene fatta alle opere letterarie come ai monumenti architettonici di quest'epoca, gli stessi principi valendo per tutte le forme dell'arte tradizionale.

Abbiamo già parlato di *The Nature of Mediaeval Art* al momento della sua pubblicazione sotto forma di articolo (vedere n. di maggio 1940).

The Traditional Conception of Ideal Portraiture espone innanzitutto la distinzione che è fatta nei testi indiani (indù e buddhisti) tra l'apparenza esteriore dell'uomo, con le sue particolarità individuali, e la sua immagine interiore, invisibile all'occhio fisico, ma accessibile all'occhio della contemplazione; quest'ultima è propriamente quella di un «tipo» che corrisponde all'essenza spirituale dell'essere, ed è a questa concezione che si riferiscono tutte le raffigurazioni ieratiche in cui la somiglianza fisica non è assolutamente presa in considerazione, a tal punto che spesso tali «ritratti» si distinguono appena dalle immagini divine. Poi sono studiati testi occidentali che fanno la stessa distinzione fondamentale, dai libri ermetici e neoplatonici fino ad Eckart; a questo proposito, Coomaraswamy fa notare molto giustamente che il noto testo evangelico «Colui che Mi ha visto ha visto il Padre» (San Giovanni, XIV, 9) non può evidentemente intendersi come apparenza umana visibile fisicamente ed implica di conseguenza anche questa stessa distinzione. L'arte cristiana del Medio Evo presenta anche delle figure ieratiche del tutto simili a quelle dell'India, ed egualmente prive di caratteri individuali; ma la tendenza «naturalista» ed «umanista», mirante unicamente a riprodurre la somiglianza fisica dell'uomo, inizia ad apparire dalla fine del XIII secolo (che è anche, come abbiamo spiegato in diverse occasioni, la fine del vero Medio Evo), e la sua accentuazione graduale è legata a tutto l'insieme della degenerazione moderna.

Viene poi *The Nature of «Folklore» and «Popular Art»*, che è il testo inglese di un articolo apparso qui (n. di giugno 1937) pure esso.

Infine, il volume termina con una nota intitolata *Beauty of Mathematics*, a proposito di un'opera del professore G.H. Hardy, *A Mathematician's Apology*; questi, che sembra conoscere solo le concezioni moderne ed «estetiche» dell'arte, colloca per questo motivo la bellezza della matematica sopra quella dell'arte; ma Coomaraswamy dimostra che, se avesse conosciuto le concezioni tradizionali, avrebbe visto che in realtà nell'uno e nell'altro caso si tratta della medesima bellezza «intelligibile».

CARLO KERÉNYI, *La Religione antica nelle sue linee fondamentali*, Traduzione di Delio Cantimori, Nicola Zanichelli, Bologna.

Questo libro è ben lungi dall'essere scritto da un punto di vista tradizionale, ma contiene certe idee che può essere per noi interessante esaminare un poco da vicino; e, innanzitutto, bisogna dire che l'autore ha ampiamente ragione di insistere sull'errore commesso troppo frequentemente da coloro che, conoscendo una sola forma di civiltà e non avendo per nulla coscienza dei propri limiti, pretendono di applicare ovunque idee che sono valide solo nel proprio ambiente. Ci si potrebbe domandare se lui stesso sia sempre perfettamente esente da questo difetto: così, per esempio, non è forse un modo di vedere proprio degli Occidentali moderni quello che riduce la «religione» (cioè in conclusione la tradizione) ad essere solo uno degli elementi di una civiltà, anche se si aggiunge, il che è solo un correttivo molto insufficiente, che questo elemento compenetra in qualche modo l'intera civiltà? In ogni caso, la sua critica è del tutto giusta in se stessa, e lo è in particolare nei confronti di una certa «psicologia della religione»; ma in questo senso bisognerebbe andare molto più lontano di quanto non faccia e dire che sarà sempre illusorio voler trattare la religione psicologicamente; che essa abbia, tra molti altri, effetti di ordine psicologico, questo non è contestabile, ma questi effetti non costituiscono per nulla la religione stessa. Questa non è un «sistema di realtà psichiche»; anche se si ammette che esse non sono semplici illusioni «soggettive», poiché vi corrispondono realtà extra-psichiche, «nel campo dello spirito o in quello della natura», non si tratta di rovesciare i veri rapporti quanto di prenderli qui come punto di partenza; e in questo ritroviamo ancora quel postulato «umanista» che è l'errore fondamentale comune a tutti gli «storici delle religioni». Un altro errore non meno grave è questo: che la «religione antica» (con cui qui bisogna solamente intendere quella dei Greci e dei Romani) sia «ben conosciuta come la religione della natura», vale a dire che si è presa l'abitudine di considerarla come tale, non vuole assolutamente dire che questa affermazione sia vera; che con questo non si intenda una «venerazione dei fenomeni naturali incompresi» e si voglia solo dire che il suo orizzonte era esclusivamente limitato al «cosmos», ciò non cambia nulla, poiché è l'idea stessa che esistano o possano esistere «religioni

naturali» ad essere radicalmente falsa ed in opposizione formale con il vero concetto di ciò che presenta un carattere propriamente tradizionale, ma, per contro, in perfetto accordo con tutti i pregiudizi antitradizionali della mentalità moderna. Del resto, l'autore cade senza accorgersene in una contraddizione abbastanza significativa; riconosce che, in tutto quello che egli considera come «religioso», vi è sempre un «contenuto spirituale», ma non comprende che proprio quello che è spirituale appartiene come tale ad una realtà che è al di là del «cosmos» (benché l'abbiamo tuttavia visto fare altrove una distinzione, che assolutamente non si comprende in queste condizioni, tra «il campo dello spirito e quello della natura»); e perché bisognerebbe supporre, come sembra fare almeno implicitamente, che il «soprannaturale» meriti questo nome solo quando è concepito in un modo specificamente cristiano?

Un altro punto importante è quello che riguarda l'idea delle feste: è verissimo che vi sono dei momenti i quali hanno una «qualità» particolare, sia nell'ordine cosmico che umano; ma, quando si dice che tra questi momenti e il resto dell'esistenza vi è come un «cambiamento di piano» e una discontinuità, questo implica una distinzione del «sacro» e del «profano» che, ben lungi dall'essere «primitiva», corrisponde solo ad un certo stato di degenerazione; in una civiltà interamente tradizionale, in cui tutto ha un carattere «sacro», non può esservi in questo che una semplice differenza di grado. Quello che è giusto ed interessante, è l'osservazione che ogni festa comporta una parte di «gioco», la quale d'altra parte è come una partecipazione al «libero gioco degli dei» quale fu all'«inizio»; ma bisognerebbe aggiungere che il gioco stesso, inteso nel suo vero senso (il quale non ha per nulla, contrariamente a quanto pensa l'autore, il senso profano che gli danno i moderni), ha originariamente un carattere essenzialmente rituale; ed è solo questo che permette di spiegare che esso non solo non esclude la «serietà», ma pure la implica necessariamente, come ogni altro tipo di riti (cfr. a questo proposito gli articoli di Coomaraswamy di cui parliamo in altro luogo).

Non entreremo nel particolare delle discussioni filologiche destinate a fissare i caratteri di quello che è chiamato lo «stile religioso greco e romano»; diremo solo che, per determinare il significato primario di certi termini senza ridurlo ai suoi aspetti più esteriori, occorrerebbero ben altre conoscenze che non quelle dei linguisti profani... Le considerazioni sulla *theoría*, che si concludono con il caratterizzare l'atteggiamento greco come una «religione della visione», non sono prive di interesse; ma, a dire il vero, non vediamo che cosa ci sia di specificamente greco nel fatto di assimilare la conoscenza ad una «visione», o in quello di vedere il mondo sensibile come un insieme di simboli attraverso i quali è possibile percepire un altro ordine di realtà (ma perché questo non dovrebbe mai superare i limiti del «cosmo»?); tutto questo (ed anche il simbolismo dello «sguardo divino») si ritrova in definitiva in tutte le tradizioni, e, per di più, l'affermazione di una

connessione tra il corporeo e lo spirituale può sembrare straordinaria solo ai moderni. D'altra parte quando si definisce la *religio* romana attraverso l'osservazione di un «mondo di segni» che si vuol distinguere da un «mondo di simboli», in quanto questi segni, invece di avere un carattere atemporale e un valore di pura conoscenza, avrebbero una portata solo pratica e in qualche modo «divinatoria», ci domandiamo se una tale concezione non sia troppo ristretta, e anche se non vi sia qualcosa di un poco artificiale nel parlare a questo proposito di un'«audizione» che si opporrebbe alla «visione». In effetti, i due simbolismi della visione e dell'audizione appartengono ugualmente alla tradizione universale, e per quanto questo o quel popolo possa sicuramente avere sviluppato di preferenza l'uno rispetto all'altro, sono così lontano dall'escludersi che si trovano talvolta strettamente uniti (così, i *Rishi* sono propriamente dei «veggenti», e tuttavia hanno «udito» il *Vêda*); ed egualmente, se è vero che i Greci hanno dato più importanza alle rappresentazioni spaziali e i Romani alle rappresentazioni temporali, non può essere in ogni caso che una questione di proporzioni, e bisogna guardarsi dallo «schematizzare» troppo.

L'autore studia poi il culto, visto come l'espressione dei rapporti dell'uomo con la Divinità; riconosce la limitazione (forse bisognerebbe dire piuttosto l'atrofia completa) di certe facoltà nei moderni, che, per questa stessa ragione, scambiano per una semplice questione di «fede» (nel comune senso di credenza) ciò che era per gli antichi una vera «esperienza» (e, aggiungeremo noi, un'esperienza diversa da quella «psicologica»). Su cose come la «presenza divina», la «realtà dell'età d'oro», l'opposizione dello «spirito divino» (identico al *noûs*) e dello «spirito titanico», sono espresse idee degnissime d'attenzione, le cui conclusioni però restano sfortunatamente abbastanza vaghe e, oseremmo dire, più «letterarie» che veramente «tecniche». Per ciò che concerne i Romani, il ruolo poco rilevante del mito, almeno anteriormente all'influenza greca, accentua il rilievo del lato «cultuale»; e, a questo proposito, ci sarebbe stato molto da dire sul concetto dell'azione compiuta *rite* (cfr. il sanscrito *rita*), che è ben lungi dal ridursi, come alcuni hanno creduto, ad un concetto unicamente «giuridico» (concetto che sarebbe piuttosto, al contrario, una sorta di degenerazione di questo stesso concetto); ma, ancora in questo, si sente la mancanza di una conoscenza diretta ed effettiva dei riti (non vogliamo dire, beninteso, dei riti romani o greci in particolare, dato che appartengono a forme tradizionali scomparse, ma semplicemente dei riti in generale). D'altra parte, la vita del *Flamen Dialis*, che è descritta particolareggiatamente, è un esempio notevole di una esistenza rimasta interamente tradizionale in un ambito che era già diventato profano in larga misura; è questo contrasto che ne fa risaltare l'apparente stranezza, e tuttavia, per quanto ciò sfugga evidentemente all'autore, è un simile tipo di esistenza, in cui tutto ha un valore simbolico, che dovrebbe essere considerato come veramente «normale».

Non possiamo prolungare all'infinito queste note, e, per quanto altri punti ancora avrebbero meritato senza dubbio di essere segnalati, ci accontenteremo di aggiungere che un'appendice contenente speculazioni sulla non «esistenza», fortemente ispirate da certe teorie filosofiche contemporanee, non ci sembra assolutamente tale da delucidare, come ha la pretesa, le idee degli antichi sulla morte, che erano certamente molto meno «semplicistiche» di quelle dei moderni; ma come far comprendere a questi che quanto non cade sotto i sensi corporei può essere egualmente l'oggetto di una conoscenza perfettamente reale, la quale non ha assolutamente nulla in comune con semplici fantasticherie «psicologiche»?

P. V. PIOBB, *Le Sort de l'Europe d'après la célèbre Prophétie des Papes de Saint Malachie, accompagnée de la Prophétie d'Orval et des toutes dernières indications de Nostradamus*, Éditions Dangles, Paris.

Le varie predizioni, indicate comunemente con il nome improprio di «profezie», sono, come si sa, molto di moda da qualche tempo, e hanno dato luogo ad una moltitudine di libri che si sforzano di commentarle ed interpretarle più o meno ingegnosamente; questo libro, la maggior parte del quale è dedicata alla «profezia di San Malachia», è comparso per una coincidenza stranissima, se non espressamente voluta, quasi nell'esatto momento della morte di Papa Pio XI. L'autore discute innanzitutto l'attribuzione della «profezia» a San Malachia e conclude che questo in realtà è solo uno «pseudonimo», il che è effettivamente molto probabile; ma una delle ragioni che adduce è perlomeno strana: egli ha scoperto una eresia nel fatto che l'ultimo papa è chiamato *Petrus Romanus*; innanzitutto, questa espressione può essere puramente simbolica od «emblematica» come le altre, e non vuole necessariamente dire che questo papa prenderà letteralmente il nome di Pietro, ma piuttosto allude all'analogia fra la fine di un ciclo e il suo inizio; poi, se è stabilito che nessun papa debba assumere questo nome, ciò avviene per una consuetudine che, per quanto se ne dica, non ha sicuramente nulla a che vedere con il «dogma»! Ora, che la scelta dello «pseudonimo» abbia potuto essere influenzata da un collegamento tra il nome di San Malachia, arcivescovo d'Armagh e amico di San Bernardo, e quello del profeta Malachia, ciò è abbastanza plausibile; che questo «pseudonimo» sia collettivo, e che così si sia «in presenza di un gruppo che ha fatto profezie», non è nemmeno impossibile, per quanto si possa pensare, a prima vista, che una simile ipotesi è forse tale da complicare di più il problema piuttosto che facilitarne la soluzione; ma il seguito ci darà occasione di ritornare su questo punto. Sorvoleremo sulle considerazioni destinate a mostrare i legami, d'altra parte abbastanza evidenti, che uniscono la storia del papato a quella dell'Europa in generale; ma riportiamo questa dichiarazione: «una profezia, è un "giochetto" per il pubblico, a meno che non sia un fatto di "propaganda"»; aggiungeremmo anche che può essere ad un tempo l'uno e l'altro, ed è d'altra parte per questo che un

«giochetto» di questo tipo non è mai inoffensivo. L'autore, da parte sua, sembra voler concludere con questo che, se un «testo profetico» ha un carattere serio (e ritiene essere questo il caso), non costituisce realmente una «profezia», ma quella che oggi si chiama, in pessimo francese d'altra parte, una «*directive*»; ma allora, come domanda lui stesso, «una *directive* per chi e per che cosa?». Questo porta alla questione della «fabbricazione» della cosiddetta «profezia»; e ciò che si può più facilmente notare a questo proposito, è il fatto che coloro i quali ne hanno parlato per primi, verso la fine del XVI secolo, non hanno detto la verità e hanno invocato riferimenti anteriori inesistenti, il che sembra ben indicare che hanno voluto nascondere qualche cosa; ma bisogna concludere, come alcuni hanno fatto, che il testo è stato «fabbricato» unicamente «per le necessità di una causa», nel caso il Conclave del 1590? L'autore non è disposto ad accontentarsi di una soluzione così «semplicistica», e forse non ha torto, poiché ciò non spiegherebbe comunque la precisione spesso stupefacente delle massime che si riferiscono ai papi posteriori a questa data; ma ritiene che il «modo» usato dal «profeta» è destinato a provocare discussioni e reazioni nel pubblico, in modo da ottenere un risultato voluto anticipatamente, e che viene così ad esservi «ad ogni stadio della profezia, uno scopo particolare, derivato dallo scopo generale», e che è sempre tale da favorire certi «interessi», i quali, ha d'altra parte cura di precisare, non sono assolutamente «interessi economici»; il preteso «profeta» sarebbe dunque solo, in definitiva, lo strumento di una certa «politica» speciale. Sarebbe questa la ragione per cui «una profezia non può essere redatta in modo chiaro», ma, per «lasciare sempre trasparire un dubbio», deve esserlo «usando un metodo criptografico», poiché «la criptografia presenta il grande vantaggio che solamente coloro i quali ne possiedono la chiave sono capaci di capire il vero senso delle predizioni»; se ne deve concludere che le suddette «predizioni» sono solo, in fondo, una sorta di «parola d'ordine» destinata a costoro? Ci sembra che a questo punto si potrebbe sollevare una obiezione: può sempre capitare che una «criptografia» qualsiasi sia decifrata da qualcuno diverso da coloro ai quali la «chiave» è stata affidata: che succederà allora se questi non condivide per nulla gli «interessi» che la «profezia» deve servire, e basta veramente dire che, «se vuole raccontare tutto quello che sa, rischia di provocare una catastrofe di cui sarà la prima vittima»? In ogni caso diciamo fin da ora a questo proposito che, leggendo precedenti opere di Piobb, abbiamo già avuto l'impressione che egli attribuisca alla «criptografia» una importanza troppo esagerata, al punto da voler ricondurre tutto a problemi di questo tipo; non contestiamo certamente che questi esistano, ma alla fin fine questo è solo un «lato minore» delle cose; non vedendo che questo (oppure vedendo dovunque solo dei «giochi di parole», secondo un'altra tendenza abbastanza vicina a questa, che denota un «ermetismo» deviato di cui potremmo citare più di un esempio), si cade facilmente in un certo «naturalismo» dal carattere piuttosto inquietante...

Non insisteremo su quello che segue: che «i papi non siano i beneficiari della profezia che li riguarda», lo ammettiamo ancora volentieri; ma, se bisogna limitarsi a constatare che «più si avanza più le tenebre sono fitte», di modo che si arriva poi al «nero assoluto», perché preoccuparsi di scrivere tanto su questo argomento? Quanto alle prove che «il cosiddetto testo di San Malachia è criptografico», prove che poggiano soprattutto sul numero dei motti e sulle principali divisioni che vi si possono ricavare, non cercheremo di stabilire fino a che punto esse siano convincenti, dato che si potrebbe discutere quasi all'infinito su questo argomento; prenderemo solo in considerazione (e il perché lo si vedrà in seguito) il suggerimento che tutto questo potrebbe avere qualche rapporto con la distruzione dell'Ordine del Tempio, ed anche la particolare importanza che vi è data al numero 33: dei 112 motti i primi cento si dividerebbero in 34 + 2×33, proprio come i canti della *Divina Commedia* di Dante (ma perché non aver segnalato questo collegamento almeno curioso, soprattutto in connessione con l'allusione all'Ordine del Tempio?), mentre gli ultimi 12 formerebbero in qualche modo una serie a parte, corrispondente ad uno zodiaco. Aggiungeremo, su quest'ultimo punto, che il modo in cui queste corrispondenze zodiacali sono qui fissate non ci sembra al di là di ogni contestazione, poiché gli ultimi quattro motti ne suggeriscono abbastanza chiaramente degli altri, completamente diversi da questi, soprattutto se si riflette che è evidentemente il segno della Bilancia a rappresentare il «giudizio». Si ha poi la spiegazione dettagliata dei motti, lavoro puramente storico di cui non diremo nulla, come non diremo nulla delle previsioni contenute negli ultimi e che senza dubbio valgono... quello che possono valere tutte le previsioni di questo tipo; in ogni caso, l'«angosciante dilemma» così formulato: «la fine del mondo o la fine di un mondo?» non si pone certamente per chi ha la minima conoscenza delle «leggi cicliche», poiché queste danno immediatamente la risposta giusta. Quello che ci interessa maggiormente, è la seconda parte del libro, dedicata a collegamenti con le indicazioni date da altri testi; innanzitutto la «profezia d'Orval», su cui l'autore confessa d'altra parte i propri dubbi, poiché gli sembra essere solo una «imitazione» più o meno abile di vere «profezie criptografiche»; poi Nostradamus, ed è qui che le cose, come si vedrà, meritano veramente di essere esaminate da vicino. Si sa che Piobb ha pubblicato, già un certo numero di anni fa, un'opera intitolata *Le secret de Nostradamus*; ci si potrebbe domandare se si è proposto ora di dargli un seguito o se non ha voluto piuttosto sconfessarlo, talmente è strano il modo in cui ne parla; non è precisamente per il fatto che le previsioni ivi contenute non si sono per nulla realizzate fino ad oggi, poiché è chiaro che si possono trovare abbastanza facilmente, a questo proposito, alcune scuse più o meno valide, e d'altra parte ciò è dopo tutto abbastanza secondario; ma denuncia lui stesso un certo numero di «errori» da lui introdotti volontariamente, il che, per dirla francamente, non dà l'impressione di una grandissima serietà, poiché alla fin fine, se si crede di

avere buone ragioni per non dire la verità, si ha sempre la risorsa del restare in silenzio; se veramente in questo modo ha voluto farsi «complice del profeta», e se ha in questo «obbedito ad una prescrizione», come afferma, gli si potrebbero attribuire motivi molto oscuri, e, da parte nostra, vorremmo pensare che voglia screditarsi e che queste riflessioni gli siano venute solo dopo, tanto più che in generale, quando si hanno veramente propositi di questo tipo, si ha al contrario la cura di evitare di lasciarlo capire... Il che non gli impedisce d'altra parte di assicurare che «le direttive che aveva seguito erano giuste»; e tuttavia riconosce di aver ignorato, nel 1927, molte cose scoperte in seguito, le quali, se sono esatte, sono tali da cambiare completamente tutta la questione; si tratta di «tre rivelazioni» che vale la pena di trascrivere testualmente: innanzitutto, «Nostradamus non ha scritto una parola delle sue profezie»; poi, «era totalmente incapace di comprendere di che cosa si trattasse nel libro che porta la sua firma»; infine, «questo libro, la cui edizione più autentica e più completa porta la data del 1668, è stato stampato quand'era ancora vivo Nostradamus stesso, vale a dire prima del 1566». Sembra che questa edizione fosse «truccata», il che senza dubbio non è da escludersi *a priori*; se pure, come afferma l'autore, la stamperia che vi è citata non era realmente esistita, sarebbe questa una cosa che un tempo, e fin verso la fine del XVIII secolo, non era così eccezionale come si potrebbe credere; ma, in effetti non è così, e non solo questa stamperia è sicuramente esistita, ma ne sono usciti altri libri conosciuti: in particolare, nel 1646, l'*Absconditorum Clavis* di Guillaume Postel (come potranno rendersene conto coloro che possiedono l'edizione della *Bibliothèque Rosicrucienne*), e, dal 1667 al 1670, vale a dire circa la stessa data portata dall'edizione di Nostradamus, numerose opere del P. Athanasius Kircher. La falsificazione della data presunta solleva d'altra parte problemi molto imbarazzanti: se veramente questa edizione non fosse del 1668, ma fosse anteriore di più di un secolo, come mai il suo frontespizio rappresenta, non la morte di Luigi XVI e la distruzione di Parigi come alcuni hanno immaginato del tutto arbitrariamente, ma, molto più semplicemente, la morte di Carlo I e l'incendio di Londra? Non ci dedicheremo, beninteso, a risolvere questo problema, poiché toccherebbe piuttosto a Piobb dare una spiegazione a questo riguardo se lo giudicasse opportuno: ma stupisce un poco il fatto che sembri non aver pensato a queste difficoltà. E non è ancora tutto: non solamente, di questa edizione viene detto nel suo titolo completo, che è stata «riveduta e corretta secondo le prime edizioni stampate in Avignone nell'anno 1556 e a Lione nell'anno 1558 e altre», il che indica in modo chiaro che essa è posteriore a queste e permette di domandarsi perché la si definisca «la più autentica», dato che non si sa precisamente che cosa possano valere le correzioni che vi sono state introdotte; ma per di più essa contiene una vita di Nostradamus in cui è fatta espressa menzione della sua morte, sopravvenuta il 2 luglio 1566, poco prima del sorgere del sole», il che per la verità non si accorda assolutamente

con l'affermazione che sarebbe stata «stampata mentre era ancora vivo»! Indipendentemente da tutto questo, su cui un lettore un poco esigente dal punto di vista della esattezza storica sarebbe sicuramente in diritto di domandare all'autore più ampi chiarimenti, ciò che segue ricorda sotto molti aspetti certe «rivelazioni» su Shakespeare di cui abbiamo parlato a suo tempo e ciò non solo perché si tratta, nei due casi, di edizioni che presentano un carattere «criptografico», ma anche per l'esistenza di similitudini molto più precise, vertenti sulla natura stessa di ciò di cui si tratta; ed è qui che vediamo ricomparire il «gruppo che ha fatto profezie». Piobb è a questo proposito molto misterioso (e in un modo che è tipicamente «occidentale»), ma non abbiamo evidentemente, per quanto ci riguarda, alcun motivo per imitarlo in questo: così, rileva due lettere fondamentali che si trovano a pag. 126, ma senza dire quali sono; ora queste due lettere sono una M e una F; se le si considera «dal basso in alto» come egli invita a fare, poi se si tiene conto del fatto che «nel 1668, se si crede alla storia ordinaria, queste strane lettere non dovevano aver alcun senso», ed anche del fatto che, nell'indirizzo della stamperia, si trova «Jean, figlio di Jean, e la Vedova», si indovina senza grande fatica che egli interpreta queste iniziali come «Frammassoneria»; il nostro collegamento con la «criptografia» shakespeariana non era giustificato? Poi, vi sono altre iniziali che egli dà questa volta senza spiegarle; queste non compaiono nello stesso testo stampato, ma le ha ottenute traducendo un certo verso in latino: «F.M.B. - M.T.»; questo può sicuramente significare molte cose differenti, ma tra gli altri, volendo, *Frater Molay Burgundus, Magister Templi*. Se si accetta questa interpretazione, il resto della storia si illumina un poco: per esempio, a proposito di «date simboliche», è detto che quella del 14 marzo 1547, nella Lettera a Enrico II, nasconde «un altro 14 marzo»; sfortunatamente, il «14 marzo» in questione non sarebbe in realtà un 11 marzo? Ciò, a meno che non si tratti ancora di un «errore volontario», potrebbe gettare qualche dubbio sulla solidità della «costruzione» di Piobb; ma, prendendola come tale, si comprende almeno quello che vuol dire quando indica come i veri autori del testo, «i firmatari di un documento anteriore di parecchie centinaia di anni a Nostradamus», pur guardandosi bene d'altra parte dal dare la minima indicazione che permetterebbe di verificare l'esistenza e l'autenticità del suddetto «documento». Il seguito è relativamente più semplice: i successori dei personaggi in questione avrebbero consegnato il testo «già fatto» a Nostradamus, senza dubbio dopo averlo tradotto, poiché è da supporre che l'originale dovesse essere in latino, e, d'altra parte, non è lo stesso Nostradamus che ne fece la traduzione, perché è detto, senza che d'altra parte se ne veda il motivo, che «era incapace di comprendere anche ciò a cui si riferiva questo testo» di cui doveva curare la pubblicazione; bisognerebbe anche supporre, in queste condizioni, che l'edizione, con le sue particolarità «criptografiche», fosse stata interamente preparata senza il suo intervento, e che tutto sommato il suo ruolo si sarebbe limitato al

mettere o al lasciar mettere il proprio nome, che del resto, secondo Piobb, non sarebbe neppure in realtà un nome, ma solamente, ancora, uno «pseudonimo». Fermiamoci qui, dato che le considerazioni lasciate da parte non ci illuminerebbero maggiormente; ci si può domandare se Piobb abbia in realtà ragione e se la abbia «storicamente» in un modo o nell'altro, ma anche, e forse soprattutto, a che cosa miri con tutto questo; perché bisogna che in ciò vi siano molte cose che facciano pensare a certi «retroscena» molto sospetti cui abbiamo fatto allusione in altre occasioni, e che per l'appunto hanno anche legami molto stretti con tutta una serie di storie di cosiddette «profezie»? Non ci teniamo molto ad approfondire questa questione; ma in ogni caso, se Piobb ritiene che un «segreto sociale», poiché è di questo che in fondo si tratterebbe, è «qualche cosa di molto più importante delle normali verità esoteriche», con il che sembra voler intendere verità di ordine dottrinale, noi ci permetteremo di avere un'opinione completamente diversa su questo punto, poiché è solo in connessione con dei principi dottrinali e in quanto applicazione di questi in un campo contingente che un tale «segreto» può essere di un qualche interesse; e si rifletta anche, per collocare ogni cosa nella giusta prospettiva, su quanto un «segreto» come quello in causa possa ancora valere, in se stesso e separato da ogni considerazione di ordine più profondo, nel momento in cui si esca dai confini del mondo europeo...

P. ROCHETAILLEE, *Prophéties de Nostradamus: Clef des Centuries, son application à l'histoire de la Troisième République*, Éditions Adyar, Paris.

Questo libro si riferisce ancora allo stesso argomento del precedente, ma è, nel suo insieme, di aspetto meno enigmatico; il suo autore si è d'altra parte ispirato in larga misura, per dimostrare la propria «chiave», al *Secret de Nostradamus* di Piobb; tuttavia, non crediamo che questi sarebbe disposto, attualmente almeno, ad ammettere che «tutta l'opera è basata sul movimento dei pianeti», poiché sostiene al contrario che, anche laddove questi sembrano essere espressamente menzionati, si tratta in realtà di tutt'altra cosa. D'altra parte, ciò che ci colpisce sempre in interpretazioni di questo tipo, è l'importanza del tutto sproporzionata che vi è attribuita a fatti e a persone contemporanee che, fra qualche secolo, sembreranno senza dubbio molto insignificanti; e non possiamo fare a meno di domandarci se, visti a una certa distanza in futuro, potrebbero veramente occupare un posto maggiore di quello che occuperanno nella storia quando questa li considererà con un «distacco» eguale nel passato... Da un altro punto di vista, vi sono pure, nella spiegazione di alcune parole, sviste abbastanza evidenti, mentre quella di molte altre è piuttosto forzata, per non dire semplicemente fantasiosa; ma sarebbe sicuramente poco utile in questa circostanza addentrarci nei particolari; ci ricordiamo di averne già dato, a proposito di un'altra opera sulla *Lettre à Henri II* di Nostradamus, alcuni esempi sufficienti. Quanto ai «grafici» fissati per date diverse chiamate

«punti sensibili» dall'autore (che d'altra parte si è prudentemente astenuto dall'indicare un significato qualsiasi per quelli che fanno ancora parte del futuro), occorre sicuramente molta buona volontà per distinguervi, per esempio, un «fucile mitragliatore» oppure un martello e una falce, per quanto li si voglia supporre schematicamente tracciati! Piobb collocherebbe senza dubbio tutto questo nella categoria dei «giochetti per il pubblico», sul che non sapremmo dargli torto, e deve essere a cose simili che ha pensato dicendo che «aveva lasciato sognare su Nostradamus». Il fatto che è forse un poco più inquietante, è che vediamo ricomparire qui il «Grande Monarca» (inteso sempre letteralmente come un «re di Francia», cosa che tuttavia certi passaggi delle *Centurie* non giustificano assolutamente, e che lo stesso Piobb, dobbiamo dirlo, sembra considerare in modo piuttosto ironico), con allusioni alla «Grande Piramide» e al suo troppo famoso «segreto», ed anche che l'autore dichiari essere stato «occultamente (?) autorizzato a pubblicare il risultato delle sue ricerche»; vorrebbe dire che, pure lui, ha «obbedito ad una prescrizione»; d'altra parte, a quanto sembrerebbe, con una dozzina di anni di ritardo su Piobb; ma chi decide che la «prescrizione» valida per il 1927 non lo era più nel 1939? A nostro avviso, l'immaginazione, per non dire la «suggestione», ha un ruolo importante in tutte queste storie; e, per dimostrare più precisamente ciò che bisogna pensarne, ci basterà aggiungere una semplicissima osservazione, preferendo come esempio, per ragioni facilmente comprensibili, un tratto che si riferisce ad un personaggio morto dopo la pubblicazione del libro: quando si conosca l'atteggiamento furiosamente antitradizionale, e più in particolare anti-islamico, quale fu quello di «Atatürk» (atteggiamento che arrivò fino al punto da fargli rinnegare il nome di Mustafà), è quanto meno divertente veder attribuire a questo il disegno di mettersi alla testa di un preteso «movimento panislamico»; chi non sa comprendere in modo migliore quello che succede nello stesso presente è veramente qualificato per formulare previsioni sull'avvenire, con il solo aiuto di un testo tanto oscuro e pieno di «insidie» di ogni tipo come quello «del Grande Iniziato quale fu Nostradamus»? «Grande Iniziato», almeno secondo Rochetaillée; e tuttavia, se si deve credere a Piobb, vi sarebbe stato più di un «Grande Iniziato» in questa circostanza, ma in particolare il «cosiddetto Nostradamus» non sarebbe stato uno di questi; sicuramente, i commentatori, prima di «pubblicare il risultato delle loro ricerche», foss'anche con una «autorizzazione occulta», farebbero bene ad iniziare con il mettersi un poco d'accordo tra loro!

ÉM. RUIR, *L'écroulement de l'Europe d'après les prophéties de Nostradamus*, Éditions Médicis, Paris.

Pure qui si tratta delle medesime questioni, ma considerate da un punto di vista un poco differente, poiché l'autore è più modesto e non pretende di possedere alcuna «chiave» particolare, e pure, nella sua conclusione, critica

molto giustamente alcune delle asserzioni di Piobb. Da parte sua, intende limitarsi ad una interpretazione «basata sull'astrologia», il che forse non è un metodo perfettamente sicuro, per quanto per altre ragioni, e d'altra parte non si accorda molto bene con la sua affermazione abbastanza stupefacente di una «ispirazione divina» di Nostradamus, i cui scritti egli mette sullo stesso piano dell'Apocalisse! Bisogna aggiungere che è animato da un forte pregiudizio antiorientale: parla di un «Anticristo musulmano» (mostruosità veramente inconcepibile per chi ha la minima idea di quello che è detto dell'Anticristo nella Tradizione islamica) che sarebbe solo il primo di una serie di «Anticristi» successivi, tutti «asiatici», i quali guideranno le invasioni che egli prevede per l'ultimo quarto del XX secolo... Tutto questo e molto poco interessante, per noi almeno, così come quanto riguarda l'inevitabile «Grande Monarca Francese», e la predizione, a scadenza un poco più lontana, di una «traslazione della Terra» (?) che precederà il «regno di mille anni» apocalittico. Ciò su cui vogliamo richiamare l'attenzione è solo questo: per tentare di determinare date precise, Ruir considera le divisioni di un certo periodo ciclico che chiama «era adamica» e che rappresenta, in conclusione, la durata dell'umanità attuale, cui assegna d'altra parte limiti strettissimi nel passato. Prende per punto di partenza due cosiddette cronologie dettate da Nostradamus nella sua *Épître à Henri II*, completamente diverse una dall'altra, il che mostra molto bene che non debbono essere prese alla lettera (senza contare il fatto che la seconda colloca Salomone solo 490 anni prima di Cristo, il che è storicamente impossibile); l'autore ha ragione in questo, ed è d'altra parte ben certo che in realtà, almeno per tutto ciò che è anteriore a Mosè, non esiste cronologia biblica, nel senso comune e letterale di questa parola. Non è dunque dubitabile che Nostradamus abbia voluto dissimularvi dati totalmente diversi da quelli che sembra indicare (e la stessa osservazione si potrebbe altrettanto bene fare ad altre pretese cronologie, come quella del *Trattato delle cause seconde* del Tritemius per esempio); ma ciò che lo è maggiormente, è il fatto che i calcoli più o meno ingegnosi cui Ruir si è dedicato gli abbiano fatto scoprire i dati in questione. In ogni caso, ed è questo a cui miriamo con questo esempio, l'esprimersi delle scienze tradizionali in Occidente sembra quasi sempre essere stato circondato, intenzionalmente o meno, da una oscurità quasi impenetrabile; è vero che, nelle tradizioni orientali, la durata reale dei periodi ciclici è pure più o meno dissimulata, ma almeno le loro proporzioni numeriche, che è quanto conta essenzialmente, sono chiaramente indicate; qui, al contrario, nessuna proporzione risulta da queste serie di date fittizie. Senza dubbio, si deve da questo concludere che si tratta di un modo d'espressione completamente differente; ma, dato il suo carattere incomparabilmente più enigmatico, tutti gli sforzi fatti per decifrarlo, anche ammettendo che conducano a qualche cosa, sarebbero sufficientemente ricompensati dai risultati che se ne potrebbero ottenere?

1946

JEAN DE KERDELAND, *De Nostradamus à Cagliostro*, Éditions Self, Paris.

Questo volume è scritto, da un capo all'altro, con un tono di irrisione «volteriana» che credevamo passato di moda e che è estremamente sgradevole; l'autore vede dappertutto solo «ciarlataneria» e «imbroglio», il che è un modo molto comodo e molto semplice per evitare tutto quanto può mettere in difficoltà il suo «razionalismo». La prima parte, la più lunga, inizia con una sorta di «vita romanzata» di Nostradamus, seguita da quello che ha la pretesa di essere un esame delle sue «profezie»; naturalmente, non è difficile presentare il tutto in modo tale da dare al lettore comune l'impressione che si tratti solo di una impostura «monumentale», salvo «in alcuni rari momenti» in cui si può ben ammettere che Nostradamus si mostri «un filantropo sincero e un riformatore convinto». Dove de Kerdeland non ha completamente torto, è quando critica i recenti commentatori di Nostradamus; ma, sfortunatamente, le sue critiche sono del tutto superficiali e non apportano molto, e, per di più, ha creduto di fare dello spirito inframmezzandole di numerosi «qui pro quo» di pessimo gusto e il cui ridicolo in definitiva colpisce solo il loro autore... Dei tre personaggi di cui si tratta nel libro, il conte di Saint-Germain, pur passando anche per un «ciarlatano», è forse il meno maltrattato; ritroviamo qui d'altra parte, quasi testualmente, un certo numero di aneddoti già incontrati in un'altra opera di cui abbiamo parlato qualche tempo fa (nº :di maggio 1946). Ma è soprattutto con Cagliostro che de Kerdeland se la prende con più accanimento; senza essere assolutamente tra quelli che lo considerano come un «Maestro», è lecito vedere in lui ben altro che un semplice avventuriero, ma, beninteso, alla condizione di non negare per partito preso, attribuendo molto amabilmente a «la Bestialità degli uomini» (la maiuscola non è nostra), tutto quello che supera la concezione più grossolana e più strettamente limitata della «vita ordinaria».

ANANDA K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech or Figures of Thought*, Luzac and Co., London.

Questo volume è una nuova raccolta di studi «sulla vita tradizionale o normale dell'arte», una seconda serie che fa seguito a *Why exhibit Works of Art?* di cui abbiamo parlato qualche tempo fa (nº di giugno-luglio 1946). La maggior parte degli articoli che la compongono erano già comparsi precedentemente come articoli separati in diverse pubblicazioni, e ve ne è un certo numero che abbiamo segnalato allora; per questi ci limiteremo a rinviare ai numeri della rivista in cui se ne è trattato.

Nel primo capitolo, che dà il titolo al volume, Coomaraswamy protesta di nuovo contro la concezione «estetica» e contro la pretesa di applicarla all'interpretazione e all'apprezzamento dell'arte delle altre epoche e degli

altri popoli: mentre questi vedevano prima di tutto nell'arte un certo tipo di conoscenza, i moderni l'hanno ridotta a un mero affare sentimentale, e hanno inventato una teoria dell'arte che, invece di essere una «retorica» nel senso in cui la intendevano gli antichi, è, a voler essere precisi, solo una «sofistica». È così che quelle che erano un tempo vere «figure di pensiero», cioè simboli adeguati alle idee che bisognava esprimere, sono viste oggi solo come semplici «figure di parole», destinate unicamente a provocare certe emozioni; e quello che è vero a questo proposito per le arti della parola può essere esteso a tutte le altre forme dell'arte, che sono state egualmente svuotate di ogni significato reale. Invece di sforzarsi di comprendere le opere d'arte, vale a dire in conclusione di prenderle come quei «supporti di contemplazione» che esse debbono essere normalmente, i moderni vi ricercano solo l'occasione di quanto essi chiamano un «piacere estetico disinteressato», il che è una contraddizione in termini; ed è partendo da questo modo di vedere che essi insegnano quella che pretendono essere la «storia dell'arte», la quale in realtà non ha alcun rapporto con quello a cui vogliono così applicare la propria concezione, come se essa fosse stata quella di tutti gli uomini. L'idea tradizionale, cui bisognerebbe necessariamente ritornare per poter comprendere l'arte degli altri popoli, è qui spiegata con l'aiuto di riferimenti tratti soprattutto da Platone (il quale è in questo, d'altra parte, solo l'interprete della *Philosophia perennis*) e dalla dottrina indù, il cui confronto mostra bene che questa concezione fu ovunque e sempre la stessa, in Occidente come in Oriente.

Poi abbiamo: *The Mediaeval Theory of Beauty* (vedere i numeri di ottobre 1935 e ottobre 1938).

Ornament (vedere nº del maggio 1946).

Ars sine scientia nihil (vedere pure il nº di maggio 1946).

The Meeting of Eyes è una nota su alcuni ritratti, e in particolare dei ritratti del Cristo, i cui occhi sembrano sempre guardare direttamente lo spettatore, qualunque posizione egli occupi, e seguirlo quando si sposti (con un riferimento particolare a quello che Nicola da Cusa dice a questo proposito nel suo *De Visione Dei*). Non si tratta di un effetto in qualche modo accidentale, ma di una vera necessità dell'iconografia: «se gli occhi di un Dio che vede tutto debbono veramente e correttamente essere rappresentati, debbono essere rappresentati come tutto vedenti»; e così questo effetto è un esempio della *integritas sive perfectio* di cui San Tommaso d'Aquino fa una delle condizioni :della bellezza.

Shaker Furniture mostra, secondo un'opera pubblicata recentemente sotto questo titolo, i risultati ottenuti, dal punto di vista dell'arte, da una comunità che si sforzò di applicare a tutte le cose i principi della dottrina cristiana, e come semplici falegnami, costruendo mobili il più adatti possibile al loro uso e il cui ornamento escludeva il superfluo, ritrovarono spontaneamente una concezione conforme alla «visione normale dell'arte» e in particolare a quella del Cristianesimo medievale, mentre l'imitazione

voluta dell'arte delle altre epoche non riesce mai a produrne se non vere caricature.

Literary Symbolism spiega, con numerosi esempi a sostegno, il fatto che le parole abbiano un significato simultaneamente su numerosi «livelli di riferimento» differenti, il che rende possibile e valido il loro uso figurato o più precisamente simbolico, «il simbolismo adeguato potendo essere definito come la rappresentazione di una realtà su un certo livello di riferimento per mezzo di una realtà corrispondente su un altro». Solamente, per comprendere il linguaggio tradizionale dei simboli, bisogna guardarsi bene da ogni interpretazione «soggettiva»; si tratta di qualche cosa che non si improvvisa e il cui studio, per molteplici ragioni, è lungi dall'«essere agevole: e non bisogna dimenticare che questo linguaggio è in realtà la lingua universale, e universalmente intelligibile, in cui le più alte verità sono sempre state espresse».

In *Intention*, l'autore difende il metodo di critica delle opere d'arte che prende in considerazione il rapporto tra intenzione e risultato, o, in altri termini, che esamina se l'artista ha ben realizzato quello che si è proposto di fare. Quanto alla critica dell'intenzione stessa, essa non ha niente a che vedere con il valore dell'opera d'arte come tale, ed essa può solo derivare da un punto di vista, morale o no, che differisce interamente da quello dell'apprezzamento artistico.

Imitation, Expression and Participation (vedere nº di maggio 1946).

The Intellectual Operation in Indian Art (vedere nº di dicembre 1935).

The Nature of Buddhist Art (vedere nº di marzo 1938).

Samvêga «Aesthetic Shock», è la spiegazione di un termine pâli usato frequentemente per designare «il trauma o lo stupore che può essere provato quando la percezione di un'opera d'arte diventa un'esperienza seria», in cui si ha il punto di partenza per una riflessione che può provocare nell'essere un cambiamento profondo; gli effetti di un tale trauma possono d'altra parte spiegarsi interamente solo facendo appello alla dottrina platonica e indiana della «reminiscenza».

An Early Passage on Indian Painting è un testo dell'*Atthasâlinî* che risponde alla domanda: «Come il pensiero produce i suoi diversi effetti» e dove numerosi termini tecnici sono introdotti da una sorta di gioco di parole su *chitta*, «pensiero» e *chitta* (in sanscrito: *chitra*), «pittura».

Some References to Pictorial Relief è un confronto di numerosi testi greci ed indù in cui si parla in termini quasi identici della rappresentazione del rilievo in pittura.

Primitive Mentality è il testo inglese dello studio pure qui pubblicato nel numero speciale sul folklore (agosto-settembre-ottobre 1939).

In *Notes on «Savage» Art* è mostrato, con citazioni di due opere riguardanti l'arte della Nuova Guinea e quella delle isole Marchesi, a qual punto, nei popoli cosiddetti «selvaggi», tutto il lavoro degli artigiani avesse

un carattere strettamente tradizionale e rituale, prima che l'influenza europea fosse giunta per distruggere tutto sotto il pretesto della «civiltà».

Sympton, Diagnosis and Regimen (vedere nº di maggio 1946).

Infine, *On the Life of Symbols*, che chiude il volume, è la traduzione della conclusione dell'opera di Walter Andrae, *Die ionische Saule, Bauform oder Symbol?*, in cui si insiste ancora sul valore simbolico che essenzialmente aveva all'origine tutto quello che oggi è considerato semplice «ornamento», poiché si è dimenticato o misconosciuto il significato profondo che ne faceva appunto «l'immagine di una verità spirituale».

WALTER SHEWRING, *Art in Christian Philosophy*, The Sower Press, New Jersey.

Questo opuscolo costituisce un eccellente sunto della dottrina cristiana dell'arte, principalmente come essa è stata esposta da san Tommaso d'Aquino: partendo dalla definizione data da quest'ultimo, l'autore insiste sul fatto che l'arte è innanzitutto una cosa intellettuale, benché essa implichi anche la volontà, senza di che l'opera d'arte non sarebbe mai realizzata; la volontà dell'artista svolge qui il ruolo di una causa efficiente, ma la causa formale è l'idea concepita nel suo intelletto. D'altronde l'arte, che è propriamente ciò con cui l'artista opera, *habitus* intellettuale permanente o verbo interiore concepito intelligibilmente, concerne la fabbricazione di tutte le cose, e non solo di questa o quella categoria particolare di cose come pensano generalmente i moderni. Un altro punto essenziale è che l'uomo come artista imita Dio, in quanto Egli è l'Artista per eccellenza, e che il Verbo divino, «mediante il quale tutte le cose sono state fatte», è il vero archetipo del verbo o dell'idea che risiede nello spirito dell'artista umano. Quanto allo scopo dell'arte, esso è la produzione di cose utili, ma a condizione di intendere questa utilità nel suo senso più ampio, come applicantesi a tutto quanto possa servire in una qualunque maniera i fini dell'uomo, spiritualmente come materialmente. Dopo una digressione sulla bellezza, che deve essere considerata come un «trascendentale», e non come una prerogativa speciale delle opere d'arte, l'autore passa a quelle che egli chiama molto giustamente le «aberrazioni moderne», contrapposte a questa concezione normale dell'arte, e termina considerando la possibilità di un «ritorno alla norma» dal punto di vista più speciale del Cattolicesimo. Non avremmo riserve da fare se non su di un punto: pur riconoscendo naturalmente la conformità della concezione cristiana con ogni visione tradizionale dell'arte, Shewring sembra avere una tendenza a rivendicare come propriamente cristiano tutto ciò che, in realtà, è tradizionale nel senso universale del termine; ci si potrebbe pure domandare se egli non giunga al punto di attribuire alla «ragione naturale» tutto quello che non è Cristianesimo, mentre al contrario ogni tradizione, quale che sia, ha allo stesso titolo il carattere soprannaturale e sopraumano, senza di che non

meriterebbe affatto questo nome e non oltrepasserebbe il livello della semplice «filosofia» profana. Finché Shewring si tiene entro il dominio della sua propria forma tradizionale, quello che dice è perfetto, ma senza dubbio egli è ancora abbastanza lontano dal concepire l'unità essenziale di tutte le tradizioni, ed è un peccato, perché ciò gli consentirebbe certamente di dare alle idee da lui esposte una ben diversa ampiezza e di estenderne considerevolmente la portata grazie al riconoscimento del loro valore veramente universale.

1947

P.-J. GONNET, *Arûpa*, Paul Derain, Lvon.

È un libro piuttosto singolare, che dà un'impressione: alquanto confusa e disordinata, ma che non giustifica affatto il suo titolo, poiché in esso si tratta soprattutto di cose appartenenti a un ordine completamente «formale». Vi sono in particolare molte considerazioni sulla chimica, che sono manifestamente in rapporto con le preoccupazioni professionali dell'autore; vi è pure una lunga dissertazione sul «latte materno», che forse potrebbe costituire un buon articolo in una rivista specializzata di medicina o di igiene, ma che non è davvero al suo posto in un'opera che ha d'altronde la pretesa di esser vicina all'esoterismo e alle idee tradizionali. Essa vi è in effetti prossima in una certa misura, grazie a vedute concernenti i numeri che non sono prive d'interesse, ma sono sfortunatamente espresse in modo molto poco chiaro; le informazioni che sono state utilizzate sono d'altronde lungi dall'essere tutte egualmente sicure. Vi sono anche delle pagine che presentano una disposizione tipografica delle più bizzarre; alcune di esse poi contengono solo alcune parole che, almeno per noi, sono perfettamente incomprensibili. Quanto al racconto che l'autore fa, nel suo preambolo, intorno ad una «rivelazione» che egli avrebbe avuta in una sorta di «stato secondo», in base alla quale l'Universo sarebbe entrato il 1º dicembre 1944 in un periodo di «riassorbimento», vogliamo credere che si tratti soltanto di una semplice finzione letteraria, perché, se fosse diversamente, sarebbe piuttosto inquietante...

R.-M. GATTEFOSSE, *Les Sages Écritures, Essai sur la philosophie et les origines de l'écriture*, Paul Derain, Lyon.

L'idea che costituisce il punto di partenza di questo libro è eccellente, poiché si tratta di stabilire il valore simbolico dei caratteri della scrittura, così come la loro origine «preistorica», in conformità con le antiche tradizioni di tutti i popoli. Sfortunatamente, il modo in cui l'autore ha trattato tali questioni e i risultati ai quali egli crede d'essere giunto nelle sue ricerche sono ben lungi dal corrispondere realmente alle sue intenzioni; e, in primo luogo, ci sarebbero già delle riserve da fare sulla concordanza che egli considera fra i dati tradizionali circa i periodi ciclici e la cronologia ipotetica dei geologi moderni. Inoltre, probabilmente a causa di certe circostanze particolari in cui si è trovato, egli sembra essere stato in qualche maniera affascinato dai «*tifinar*», vale a dire l'antica scrittura berbera, come pure dalla lingua «*tamashek*» che i Tuareg parlano ancora attualmente, al punto di volerne trarre uno schema che si sforza di applicare a tutto. Questo schema, chiamato da lui «corona di *tifinar*», conviene forse al caso specifico dell'alfabeto in questione; ma, siccome le lettere di questo alfabeto sono in numero di dieci, egli cerca di scoprire dappertutto degli insiemi di dieci principi da poter fare corrispondere a queste lettere disponendoli nel

medesimo modo: nella Kabbala con le dieci *Sephiroth*, nelle Triadi bardiche, nella mitologia scandinava col «ciclo degli Asi», nell'ermetismo, nella filosofia di Aristotele con le sue dieci categorie e perfino nelle teorie della fisica moderna! Il meno che si possa dire di questi arrangiamenti è che essi sono completamente artificiali e spesso molto «forzati»; e vi si trovano pure, sulle dottrine dell'India e della Cina, alcune considerazioni nelle quali è impossibile percepire il minimo rapporto con ciò che esse sono in realtà... Le corrispondenze planetarie e zodiacali delle lettere ebraiche, d'altronde ben conosciute, sono quasi la sola cosa che sia conforme a un dato autenticamente tradizionale, ma appunto esse non riproducono più la «corona di *tifinar*»; quanto a quelle delle rovine scandinave, se sono veramente esatte, come è possibile che restino tre pianeti ai quali non corrisponde nessun carattere? Non vogliamo insistere oltre su tutto ciò; ma che dire poi del cosiddetto «lessico *tamashek*» collocato alla fine dell'opera, dove sono radunate parole appartenenti alle lingue più diverse, che non hanno certamente nulla a che vedere col «*tamashek*» e la cui interpretazione testimonia più a favore dell'immaginazione dell'autore che non delle sue conoscenze linguistiche?

PAUL LE COUR, *Hellénisme et Christianisme*, Éditions Bière, Bordeaux.

Alcuni avevano già voluto ricollegare il Cristianesimo al Mazdeismo e anche al Buddhismo, e ciò per negare la filiazione tradizionale, tuttavia evidente, che lo connette al Giudaismo; ecco adesso una nuova teoria che, con le medesime intenzioni, pretende di ricollegarlo direttamente all'Ellenismo. È in questo che esso avrebbe avuto realmente la sua «fonte» e il Giudaismo non sarebbe intervenuto se non a cose fatte, per alterarne il carattere primitivo, introducendovi certe idee, fra cui quella del «geocentrismo» sembra - non sappiamo bene perché - assumere qui un'importanza tutta particolare. Le ragioni invocate a sostegno di questa tesi sono abbastanza numerose, ma non per questo sono probanti, se non forse agli occhi di quanti preferiscono la quantità alla qualità; non ci metteremo certo a esaminarle a una a una, ma dobbiamo se non altro notare che l'autore considera «interpolazioni» tutto ciò che nei Vangeli si oppone ad esse: un espediente, questo, che fa sempre molto comodo a chi si vuole liberare di testi imbarazzanti; e anche dobbiamo notare che le fantasticherie linguistiche cui l'autore è solito svolgono in tutto ciò un certo ruolo. Sotto quest'ultimo riguardo, segnaleremo in particolare certe considerazioni sul nome di Elena, che vorrebbe dire «il nove sacro», un accostamento fra il giovannismo e la scuola ionica, una pretesa etimologia greca del nome di Gerusalemme, destinata a confortare l'asserzione secondo cui il Giudaismo stesso avrebbe desunto elementi di prestito dall'Ellenismo, e infine l'idea quanto mai curiosa che fa del greco la «lingua sacra» per eccellenza! Aggiungiamo ancora, per terminare, che ritroviamo in questo libro la leggenda che fa risalire ai primi tempi del Cristianesimo la medaglia

cosiddetta «di Boyer d'Agen», la quale non risale manifestamente più in là della Rinascenza; sarebbe ora di finirla una volta per tutte con questa storia, tanto più che i fini per cui essa è stata da tempo diffusa fra il pubblico non sembrano essere stati interamente disinteressati.

PAUL LE COUR, *Dieu et les Dieux*, Éditions Bière, Bordeaux.

Questo libro, destinato a far seguito al precedente, porta, come l'autore riconosce d'altronde lui stesso, un titolo desunto da Gougenot des Mousseaux, ma il suo contenuto non ha niente in comune con l'opera che questi consacrò al culto delle pietre. Ritroviamo, in molti dei suoi capitoli, delle cose che abbiamo già viste altre volte negli articoli di «Atlantis» e di cui abbiamo parlato a suo tempo, il che ci dispenserà dal ritornarvi in maniera particolareggiata; non vi sono nemmeno molte fantasticherie nuove, ma piuttosto delle ripetizioni di quelle che già conosciamo, tanto che potrebbe sembrare che l'immaginazione così fertile dell'autore cominci ad esaurirsi un poco, il che sarebbe veramente un peccato... Egli considera una «gerarchia degli Dei» alla testa della quale sta il «Dio supremo»; al di sotto di questo vi sono quelli che egli chiama gli «Dei solari»; fra questi, il principale è per lui il «Demiurgo», e sarebbe uno degli aspetti di questo, il «Mediatore», ad essersi incarnato nel Cristo; vi sono pure degli «Dei plurisolari», degli «Dei planetari», dei «Geni protettori», e forse altre categorie ancora. In fondo, tutto ciò equivale semplicemente a rinnovare l'errore che consiste nel considerare letteralmente e non simbolicamente gli aspetti o gli attributi divini, scambiandoli per esseri distinti e anche più o meno indipendenti - errore, questo, che è il medesimo da cui sono nate tutte le deviazioni «politeiste», dovunque esse si sono prodotte; e, a dire il vero, ciò non ci sorprende oltre misura da parte di un tale ammiratore dell'Ellenismo. Quel che stupisce di più, è che egli possa ritenere una tale concezione conforme al Cristianesimo; è vero che intorno a quest'ultimo egli ha delle idee molto speciali e anche che, nel suo pensiero, si tratta soprattutto, probabilmente, di quella che dovrà essere «la futura forma religiosa cristiana dell'Era dell'Acquario», sulla quale ci si possono sicuramente permettere tutte le fantasticherie che si vogliono!

JEAN MALFATTI DE MONTEREGGIO, *Études sur la Mathèse, ou Anarchie et Hiérarchie de la Science*, traduzione di Christien Ostrowski, introduzione di Gilles Deleuze, Édition du Griffon d'Or, Paris.

Questa riedizione, che riproduce con alcune lievi modifiche la traduzione francese apparsa nel 1849, non era certo inopportuna, poiché questo libro è uno di quelli di cui si parla spesso, ma che pochissimi hanno letto. Quanto al suo valore proprio, dobbiamo dire che ci sembra presentare soprattutto un interesse di curiosità, poiché la verità è che esso è terribilmente «datato», e ciò non solo in quanto concerne le considerazioni biologiche e mediche, le quali ovviamente recano l'impronta della loro

epoca, ma comportano pure delle vedute ingegnose che meriterebbero forse d'essere riprese sotto un'altra forma; esso è «datato» anche, e più ancora, per quel che in esso si riferisce alla tradizione indù. Quest'ultima era molto poco conosciuta a quel tempo in Europa, dove non se ne avevano che nozioni del tutto frammentarie e spesso poco esatte; inoltre, era l'epoca in cui certuni avevano inventato una «simbolica» che suppliva molto male alla loro ignoranza dell'autentico simbolismo, e di cui è molto visibile qui l'influenza. Riunendo dieci principi abbastanza eterocliti, la cui scelta non è meno arbitraria dell'ordine in cui essi sono collocati, l'autore ha voluto vedervi una corrispondenza coi numeri e, partendo da questa idea, s'è ingegnato di scoprire nelle figure a sua disposizione delle cose che non vi sono certamente; vi è appena bisogno di aggiungere che, per contro, ogni significato d'ordine metafisico gli sfugge completamente. Anziché dare il posto principale a simili fantasie, avrebbe fatto molto meglio a presentare semplicemente le sue speculazioni sui numeri come di ispirazione pitagorica, il che sarebbe stato più giustificato; esse restano d'altronde, nel loro insieme, piuttosto vaghe e oscure, ed è difficile vedere chiaramente come egli ne tragga certe applicazioni. Ciò che forse costituisce la cosa più degna di nota, da un punto di vista che si potrebbe dire «storico», è il ruolo considerevole che quest'opera ed altre del medesimo genere hanno svolto nella formazione dell'occultismo della fine del XIX secolo; fondandosi su informazioni così poco sicure e sostituendole ai dati tradizionali autentici che gli mancavano interamente, c'è da stupirsi che esso non sia mai stato altro che un cumulo di fantasie privo della minima solidità? Ma è bene che di ciò ci si possa rendere conto riportandosi alle fonti; in fondo è forse questo l'interesse principale di una riedizione come la presente.

JEAN MALLINGER, *Les Secrets ésotériques dans Plutarque*, Éditions Niclaus, Paris.

Questo libro è dello stesso tipo di cui abbiamo appena parlato, e si potrebbe in conclusione, in modo generale, dirne quasi la stessa cosa; forse pure le tendenze occultiste vi si presentano in modo ancora più accentuato. Dopo aver tratteggiato la biografia di Plutarco e segnalato la «difficoltà dell'uomo moderno a comprendere certe verità esoteriche», e qui ha certamente molto ragione, l'autore espone innanzitutto i «segreti del fuoco vivente»; ci sembra prendere in modo troppo letterale le affermazioni, che avrebbero bisogno di una trasposizione simbolica, secondo le quali «il fuoco è un essere animato» e costituisce il «nutrimento degli Dei»; sul ruolo rituale del fuoco come elemento purificatore e come agente del sacrificio, vi sarebbero sicuramente molte altre cose da dire; e questo capitolo finisce con un collegamento un poco inatteso tra Plutarco e San Francesco d'Assisi. Poi vengono i «segreti delle statue animate», al cui riguardo sono soprattutto utilizzati i lavori degli egittologi; in effetti si tratta di riti per mezzo dei quali statue od altri oggetti erano in qualche modo «vivificati» per diventare

supporti di influenze spirituali; ma l'autore vede soprattutto, negli effetti di questi riti, il prodursi di certi fenomeni che avevano in ogni caso solo una importanza molto secondaria. Un capitolo abbastanza breve, e che in fondo illumina poco, è dedicato alle teorie «cosmosofiche» attribuite ad un misterioso Eritreo di cui si parla nel trattato *De defectu oraculorum*, teorie che, in conclusione, non sembrano differenziarsi da quelle dei Pitagorici. Sui «misteri dell'Ade» e sul «periplo dell'anima», il senso del simbolismo esposto non è chiaramente colto, e sembra che l'autore ammetta una interpretazione «reincarnazionista» nell'accezione più letterale di questa parola. Infine, i «segreti del Saggio», di cui si tratta nell'ultimo capitolo, si riducono alla fin fine a precetti pratici che possono essere eccellenti in se stessi, ma nei quali, salvo forse per quanto concerne il richiamo alla «legge del silenzio», sarebbe molto difficile scoprire un esoterismo qualsiasi; e, quando si vede quale posto le preoccupazioni «sociali» hanno nel pensiero di Mallinger, ci si può domandare fino a qual punto abbia seguito lui stesso il consiglio che dà ai suoi lettori, di «liberarsi da ogni pregiudizio contemporaneo».

ROBERT AMBELAIN, *Adam, Dieu rouge*, Éditions Niclaus, Paris.

Il titolo di questo libro è abbastanza strano, tanto più che nel libro non si trova in fin dei conti nulla che spieghi o giustifichi la «divinità» così attribuita ad Adamo; ma quel che è forse ancora più singolare, è che il capitolo iniziale è in netta contraddizione coi successivi. Questo primo capitolo, infatti, non fa altro che esporre le opinioni più dissolventi della «critica» moderna intorno alla Genesi, senza la minima riflessione che possa quanto meno far supporre che l'autore non le adotta integralmente; ora, va da sé che queste opinioni implicano necessariamente la negazione formale di ogni esoterismo nella Bibbia, mentre in seguito l'autore afferma al contrario l'esistenza di questo esoterismo, quale che sia d'altronde la concezione che egli se ne fa e la qualità di ciò che egli presenta come tale. Ci si potrebbe domandare se non vi sia in ciò l'effetto di una sorta di «mimetismo» che gli consente di esporre indifferentemente non importa che, come se si trattasse delle sue proprie idee; se fosse così, ciò proverebbe in ogni caso che l'autore non ha delle convinzioni ben salde... Comunque sia, l'esoterismo che egli ha qui in vista è soprattutto quello da lui attribuito agli Ofiti; ma, siccome non si sa tutto sommato nulla di molto preciso su costoro - non più, d'altronde, che sulla maggior parte delle altre sette cosiddette «gnostiche» -, ciò permette di dire un po' di tutto sul loro conto: Kabbala, ermetismo e tante altre cose ancora; ciò permette inoltre che si pretenda di ricollegare loro direttamente o indirettamente tutto quello che, nel mondo giudeo-cristiano, si presenta con qualche carattere esoterico, dagli Esseni fino ai Rosa-Croce! Non tenteremo certamente di sbrogliare questo caos; quello che se ne desume più chiaramente è che, nel pensiero dell'autore, si tratta di una «dottrina luciferina», che egli concepisce

apparentemente come un «dualismo», perché afferma in particolare che «la credenza in due dei avversari procede da un esoterismo reale»; egli d'altronde dà come «luciferini» dei simboli che non hanno assolutamente questo carattere. Sarebbe molto difficile indovinare quali siano state esattamente le sue intenzioni; ma il meno che si possa dire è che egli manifesta un gusto molto pronunciato per l'eterodossia, e anche per le forme peggiori di questa, perché arriva al punto di sforzarsi di trovarla laddove non ve n'è la minima traccia. Nell'ultima parte, che pretende di essere consacrata alla «dottrina rosicruciana», non vi è in realtà nulla di specificamente rosicruciano; ma l'idea stessa di volere stabilire un nesso fra il Rosicrucianesimo e la «dottrina luciferina» ci sembra estremamente sospetto come pure certe riflessioni a proposito della Massoneria, o la frequente associazione delle parole «luciferino» e «iniziatico», o ancora una frase sull'Islam in cui ritroviamo quella bizzarra ossessione del color verde che abbiamo già avuto l'occasione di segnalare; in presenza di tali cose, non si potrebbe certo essere troppo diffidenti...

ROBERT AMBELAIN, *Au pied des Menhirs*, Éditions Niclaus, Paris.

Questa volta, in quest'altra opera, si tratta della tradizione celtica, argomento certamente più «simpatico» del precedente; l'esposizione che ne viene fatta non apporta in fondo nulla di granché nuovo, ma l'autore ha provato il bisogno di mischiarvi delle considerazioni tratte dalla scienza moderna, le quali producono in tale contesto un effetto abbastanza curioso. Siccome questa tradizione non è conosciuta se non molto imperfettamente, si comprende d'altronde che l'autore sia stato un poco imbarazzato nel riempire questo volume; e nell'ultima parte il modo in cui si è tratto d'impaccio risente di una fantasia alquanto ingegnosa: dopo avere riprodotte le *Triadi* bardiche, egli non ha trovato nulla di meglio che completarle... coi *Versi d'oro* pitagorici! Il libro termina con alcune informazioni sul «movimento celtico» contemporaneo che non sono prive d'interesse, ammesso che esse siano sicure; quello che disgraziatamente fa sorgere qualche dubbio a tale riguardo, è che viene detto trattarsi in parte di «informazioni inedite, provenienti da archivi privati, sui quali potremo un giorno fornire indicazioni precise»; e, poiché non contengono in fin dei conti nulla che appaia di natura tale da giustificare una riserva del genere, tutto ciò ci rammenta involontariamente certi procedimenti divenuti fin troppo usuali presso gli occultisti... In ogni caso, possiamo rilevare un'affermazione assai stupefacente e inopinata, secondo la quale «il rituale massonico inglese riposa tutto quanto su tradizioni celtiche»: ecco un'asserzione che sarebbe difficile confortare, non solo per mezzo di alcune analogie quali se ne incontrano fra le forme tradizionali più diverse, ma per mezzo di argomentazioni veramente serie. Per di più, se gli autori della deviazione «speculativa» fossero davvero stati degli «iniziati celti», ciò non

darebbe un'idea molto alta delle conoscenze che questi hanno conservate; e poi, che farne in tutto ciò dell'antica Massoneria operativa?

JEAN MALLINGER, *Notes sur les Secrets ésotériques des Pythagoriciens*.

Abbiamo già visto in precedenza un'opera del medesimo autore su Pitagora; egli continua i suoi studi nello stesso senso, ma il risultato, bisogna ben dirlo, è piuttosto deludente. Qui si tratta degli *akoùsmata* pitagorici, precetti che sono considerati come aventi un carattere esoterico e che in effetti dovevano averlo, poiché sono generalmente rivestiti d'una forma enigmatica o simbolica che altrimenti non si spiegherebbe; ma allora doveva esservi qualcosa di diverso da quello che ha visto in essi Mallinger, perché le interpretazioni che egli ne dà non hanno alcunché di esoterico né di veramente profondo. Così, sul «segreto delle fave», egli ha raccolto alcuni dati più o meno curiosi, dai quali però non si desume nessuna conclusione definitiva; e, se d'altronde egli ha almeno compreso che il «pane» rappresenta la dottrina tradizionale, i suoi commenti a questo proposito non oltrepassano un livello molto elementare; ma noi ritroviamo in essi un'allusione alla «catena apostolica delle tradizioni occulte», che vorremmo sapere come egli intende esattamente... Una gran parte del libro è consacrata a questioni che si riferiscono alla nascita e alla morte, secondo «fonti» diverse; vi si sente spesso l'influenza delle moderne idee occultiste e anche una viva preoccupazione dei fenomeni «metapsichici»; insomma, le citazioni alquanto abbondanti degli autori antichi sono quanto vi è di più interessante in tale libro. Abbiamo anche notato, di sfuggita, alcuni particolari piuttosto divertenti: così, l'autore riproduce acriticamente, a proposito delle «porte zodiacali», l'errore del Carcopino che in altra occasione abbiamo segnalato in questa sede: egli sembra credere che gl'Indù siano dei Buddhisti e arriva al punto di fornire, parlando dell'insegnamento buddhico, un riferimento che rinvia al *Rig-Vêda*! Non dimentichiamo di notare ancora che, concludendo, non ha potuto fare a meno di riparlare dello «stato antico e primitivo», del quale abbiamo dato la spiegazione «esoterica», se è possibile dirlo, a proposito della sua opera precedente; a nostro avviso, farebbe certamente molto meglio a lasciarlo «in sonno».

1948

GERARD VAN RIJNBERK, *Le Tarot. Histoire, iconographie*, Paul Derain, Lyon.

Questo grosso volume è il risultato di lunghe e pazienti ricerche su tutto ciò che riguarda da vicino e da lontano i Tarocchi; prima di tutto, è d'uopo lodare l'autore per la sensibilità e l'imparzialità che vi ha messo, e per la cura che ha avuto, contrariamente a quanto succede molto spesso, nel non lasciarsi influenzare dalle asserzioni senza fondamento degli occultisti e dalle molteplici storielle che costoro hanno diffuso a questo proposito. Nella prima parte, ha riunito tutto ciò che è possibile trovare nei libri e nei documenti d'archivio sull'origine dei Tarocchi e delle carte da gioco e sull'epoca della loro comparsa nei diversi paesi europei e, bisogna pure dirlo, non è potuto arrivare ad alcuna conclusione certa; egli ha in qualche modo sgombrato il campo facendo giustizia di certe fantasie, ma in conclusione l'enigma resta completo e, dato che sembra poco probabile che documenti importanti a questo proposito gli siano sfuggiti, vi sono verosimilmente poche speranze di risolverlo mai, almeno sul terreno puramente storico. Tutto quello che si può affermare, è che le carte da gioco sono state conosciute verso la fine del XIII secolo, soprattutto nei paesi mediterranei, e che la parola «Tarocchi», la cui etimologia è d'altra parte impossibile da scoprire, ha iniziato ad essere usata solo nel XV secolo, per quanto la cosa stessa sia sicuramente più antica. L'ipotesi di una origine orientale, su cui alcuni hanno tanto insistito, non è per nulla provata; e noi aggiungeremo che in ogni caso, anche se fosse vero che gli Arabi hanno svolto qui un ruolo di «trasmettitori», non sarebbe meno inconcepibile, per più di una ragione, che le carte siano nate in un ambito islamico, di modo che la difficoltà sarebbe semplicemente rinviata. A questo proposito, non comprendiamo perché si cerchino tante spiegazioni più o meno strane alla parola araba *nâib*, la quale è perfettamente conosciuta e significa solo «supplente», «sostituto» o «delegato»; quali che possano essere le ragioni che l'hanno fatta adottare per designare le carte, non ha assolutamente nulla in comune con *nabî*, e non deriva da una radice «indicante un'azione magica o divinatoria». Segnaliamo pure, mentre ci muoviamo nell'ambito di osservazioni di questo tipo, che il nome arabo dei «giochi di azzardo» non è *qamar*, «luna», ma *qimâr*, e che *pagad* non è certamente una parola araba, ma che in ebraico *bagôd* significa «ingannatore», il che può applicarsi abbastanza bene ad un giocatore. D'altra parte, l'introduzione delle carte da parte degli Zingari non è più sicura di tutto il resto, e sembrerebbe pure che sia al contrario in Europa che essi ne abbiano appreso l'uso; d'altra parte, contrariamente alle asserzioni di Vaillant, i Tarocchi erano conosciuti in Europa occidentale prima che gli Zingari vi penetrassero; ed è così che tutte le «leggende» occultiste svaniscono dal momento in cui le si vuole sottomettere ad un serio esame!

Nella seconda parte, l'autore esamina tutto quello che, negli scritti e nelle opere d'arte dell'antichità classica e del Medio Evo, gli sembra presentare qualche rapporto con le idee espresse dal simbolismo degli arcani dei Tarocchi: certe similitudini sono abbastanza nette, ma ve ne sono altre che sono piuttosto vaghe o lontane. Va da sé, d'altra parte, che questi collegamenti sono in ogni caso molto frammentari e si riferiscono solo a certi punti particolari; per di più, non bisogna dimenticare che l'uso degli stessi simboli non costituisce mai la prova di una filiazione storica. Confessiamo di non capire molto bene perché, a proposito di questi collegamenti e delle idee cui si riferiscono, Vari Rijnberk parli di un «exoterismo dei Tarocchi», né che cosa intenda esattamente con questo e quale differenza vi veda con quello che egli indica al contrario come il suo «esoterismo». La terza parte, in effetti, che egli definisce come «il risultato di meditazioni e di ispirazioni personali» e a cui attribuisce un carattere «esoterico», non contiene nulla che sia in realtà di un ordine più profondo di quello che precede, e, diciamolo francamente, questa parte non è certamente la migliore del libro. All'inizio delle considerazioni che si riferiscono ad ognuno degli arcani maggiori, ha posto una sorta di motto formato da due parole latine, che ha senza dubbio la pretesa di riassumerne più o meno il senso generale; e quello che è abbastanza divertente, è il fatto che si è visibilmente sforzato di trovare, in tutti i casi che ha potuto, parole aventi per iniziali le due lettere S.I.! Ma non insistiamo di più su questa fantasia senza conseguenze; segnaliamo piuttosto l'estensione della bibliografia e l'interesse delle riproduzioni di documenti antichi contenute nelle tavole che chiudono l'opera, e aggiungiamo che questa, malgrado la sua erudizione, non ha nulla di noioso e si legge pure molto gradevolmente.

JEAN CHABOSEAU, *Le Tarot. Essai d'interpretation selon les principes de l'hermétisme*, Éditions Niclaus, Paris.

Quest'altro libro sui Tarocchi è scritto da un punto di vista completamente diverso rispetto al precedente e, per quanto molto meno voluminoso, ha apparentemente maggiori pretese, nonostante la sua modesta qualifica di «saggio»; non contesteremo, d'altra parte, che possa essere legittimo cercare una interpretazione astrologica, come pure altre, a condizione di non presentare nessuna di esse come esclusiva; ma questa condizione è rispettata quando l'ermetismo viene considerato come «la base propria al simbolismo dei Tarocchi»? È vero che bisognerebbe innanzitutto intendersi sul senso delle parole; l'autore ci sembra voler estendere oltre misura quello che egli attribuisce all'ermetismo, al punto di inglobarvi quasi tutto il resto, ivi compresa la stessa Kabbala; e, se nota abbastanza bene il rapporto e la differenza dell'ermetismo e dell'alchimia, non è meno vero che c'è una forte esagerazione nel pretendere, come egli fa, di identificare il primo con la «Conoscenza totale»! In effetti, i suoi commenti sulle lame dei Tarocchi non si limitano d'altra parte strettamente all'ermetismo, poiché,

pur prendendolo per punto di partenza, fa abbastanza numerosi collegamenti con dati che provengono da tradizioni molto differenti; non saremo certamente noi a rimproverarglielo, anzi; ma forse non ha sufficientemente verificato se tutti erano giustificati e. nel modo in cui tutto questo è presentato, si sente un poco troppo la persistenza dello spirito «occultista»; sarebbe bene, per esempio, rinunciare ad utilizzare la figura di *Adda-Nârî* (vale a dire *Ardha-Nârî*, combinazione androgina di *Shiva* e di *Pârvatî*), che ha rapporti con i Tarocchi solo nel travestimento bizzarro che gli fa subire Éliphas Levi. D'altra parte le intenzioni dell'autore non si capiscono sempre tanto chiaramente quanto ci si potrebbe augurare; in particolare, quando cita alcuni passi dei nostri scritti, non siamo molto sicuri, dal contesto, che li intenda esattamente come li intendiamo noi... Chaboseau. ha tentato, dopo molti altri, di «ricostruire» a modo suo le figure dei Tarocchi; va da sé che, in un simile caso, ognuno vi mette sempre molto delle proprie idee, e non v'è ragione di considerate una di queste «ricostruzioni» come più o meno valida rispetto ad un'altra; pensiamo che è molto più sicuro riferirsi molto semplicemente alle raffigurazioni comuni. che, se sono state un poco deformate nel corso dei tempi, hanno tuttavia molte probabilità di avere, nel loro insieme, conservato più fedelmente il simbolismo originale. In fondo, la trasmissione dei Tarocchi è qualche cosa di molto simile a quella del «folklore», anche se essa non ne costituisce un semplice caso particolare, e la conservazione dei simboli vi è assicurata nello stesso modo; in un simile campo ogni innovazione dovuta ad una iniziativa individuale è sempre pericolosa e, come gli arrangiamenti letterari dei racconti cosiddetti «popolari», essa può solo richiamare oppure oscurare il senso mescolandovi «abbellimenti» più o meno fantasiosi e in ogni caso superflui. Queste ultime riflessioni, beninteso, non riguardano in particolare maggiormente Chaboseau dei suoi predecessori, e riconosciamo anche volentieri che lo stile «medievale» che ha adottato per i suoi schemi non ha l'inverosimiglianza dei cosiddetti Tarocchi egiziani o indù, ma è solo una questione di gradazione. Ancora qui ci mettiamo dal punto di vista del valore simbolico; in un ordine di considerazioni più «pratiche», si può credere che le influenze psichiche incontestabilmente collegate alle lame dei Tarocchi, quali ne siano d'altra parte l'origine e la qualità, possano ancora trovare un supporto efficace in tutte queste modificazioni arbitrarie delle figure tradizionali?

LOUIS CATTIAUX, *Le message retrouvé*, Chacornac, Paris.

Questo libro si presenta a prima vista sotto una forma singolare e anche inusitata: ciascuno dei suoi capitoli è diviso in due colonne parallele, contenenti due serie di aforismi o di versetti staccati che si corrispondono l'uno all'altro. È evidente che, in queste condizioni, è impossibile farne un'analisi o darne un qualunque sunto; il libro sembra piuttosto fatto per fornire in qualche modo dei temi di meditazione, anziché per essere letto di

seguito da un capo all'altro. Bisogna pure dire che la corrispondenza tra i versetti delle due colonne non appare sempre chiaramente; ma sarà meglio riprodurre la spiegazione che l'autore stesso ha voluto fornirci a questo proposito: «Le due colonne sono apparse naturalmente come la replica della Terra e del Cielo e della loro unione necessaria, la quale costituisce tutto il mistero dell'incarnazione, della vita e della presa di coscienza di chi abita la Terra. Così la colonna di destra è equivalente alla colonna di sinistra, ma non ne costituisce la spiegazione e, esaminando i sensi molteplici di queste coppie di versetti, è possibile collegarli mediante la sintesi del mistero primo della creazione, sempre più o meno presente in virtù del senso alchemico». La molteplicità dei sensi di cui si tratta non è d'altronde intenzionale, «ma deriva per generazione naturale dalla radice madre», vale a dire dal senso alchemico, che l'autore considera come il senso centrale e ultimo della sua opera. Se abbiamo ben compreso, questa sarebbe stata scritta per una sorta d'ispirazione, ed è per questo che essa contiene più di quanto è stato espressamente voluto, benché sia certamente difficile determinare la parte esatta di ciascuno dei due elementi che vi hanno così collaborato. In ogni caso, in queste condizioni, noi non pensiamo che si possa dire che essa si ricollega propriamente ed effettivamente a una tradizione definita; quanto meno, però, le tendenze che vi si esprimono sono tutto sommato, in via generale, quelle dell'ermetismo, e più precisamente dell'ermetismo cristiano. Diciamo in via generale, perché, se si entra nel particolare, ci si accorge che certe cose, coscientemente o no, sembrano esser venute da altri ambiti: così, abbiamo notato alcuni versetti che rammentano in modo alquanto sorprendente certi detti taoisti, e non sono certo i meno degni d'interesse. Comunque sia, l'importanza primaria che l'autore dà al senso alchemico definisce bene la «prospettiva» dell'insieme e ne determina anche i limiti, i quali non sono altro che quelli del punto di vista ermetico stesso. Dobbiamo aggiungere che si trovano qua e là alcune «stranezze» del genere di quelle che si incontrano quasi sempre negli scritti relativi alle forme occidentali dell'esoterismo: così, i titoli delle colonne di sinistra sono tutti formati da una serie di anagrammi a partire dal primo, il che produce un effetto abbastanza curioso; ma anche, e ciò a nostro avviso è più fastidioso, certi enunciati si presentano sotto una forma enigmatica che ci sembra davvero molto poco utile; non insisteremo oltre, d'altronde, su questo difetto, poiché sappiamo che l'autore se ne è reso conto egli stesso e lo ha fatto sparire in gran parte nelle modifiche e nelle aggiunte da lui già approntate in vista di una futura riedizione. Non sappiamo che cosa gli «specialisti» dell'ermetismo, ammesso che ve ne siano ancora di realmente competenti, potranno pensare di questo libro e come lo apprezzeranno; ma quel che è certo è che esso è lungi dall'essere indifferente e merita di essere letto e studiato con cura da tutti coloro che si interessano a questo aspetto particolare della tradizione.

GIAN ROBERTO DELL'ACQUA, *La Pierre*.

Questo opuscolo, apparso a Milano senza indicazione dell'editore e scritto in un francese troppo spesso scorretto, si riferisce esso pure all'ermetismo; dobbiamo però confessare che non abbiamo potuto indovinare quali siano state le vere intenzioni dell'autore, né come il contenuto possa giustificarne il titolo. L'opuscolo inizia con delle considerazioni storiche basate su una suddivisione in dodici segmenti del percorso d'un segno zodiacale, quello dei Pesci, in base al punto equinoziale; ma la maggior parte di esso è occupata da calcoli astronomici e altri, d'altronde piuttosto complicati, i cui risultati sono messi in rapporto con le dimensioni della Grande Piramide, la quale preoccupa decisamente molte persone! Il tutto, cui s'aggiunge l'esame di alcune figure simboliche d'origine rosicruciana, ha come risultato di dar luogo a due numeri che avrebbero un'importanza tutta particolare, 1331 (il cubo di 11) e 313, il secondo essendo d'altronde considerato una «contrazione» del primo: l'autore attribuisce, senza indicare chiaramente le ragioni di ciò, un'immensa portata a questa «scoperta», e ne è a tal punto persuaso che conclude con questa frase stupefacente: «Nessuno ne ha mai parlato apertamente, perché era sottinteso che questa scienza dovesse restare nascosta fino alla venuta di Elia». Quanto a noi, pensiamo che egli si faccia molte illusioni; e, per quanto concerne la «venuta di Elia», non abbiamo ancora sentito dire che essa si sia finora verificata.

JEAN BÉTESTA, *Delta*, ed. a cura dell'autore, Versailles.

Vi sono all'inizio di questo libro, come d'altronde nel suo titolo stesso, certe allusioni al simbolismo massonico che fanno sperare qualcosa di diverso da quanto si trova nelle pagine successive; queste, bisogna pur dirlo, sono piuttosto deludenti. In seguito a considerazioni generali che manifestamente si ispirano molto più alla scienza moderna che non alle scienze tradizionali e dopo una sorta di schizzo molto «evoluzionista» della storia dell'umanità, vengono diversi capitoli consacrati alle dottrine di altrettanti Profeti; non viene però spiegato il criterio che ha presieduto alla scelta di alcuni di loro: Zarathustra, Buddha, Confucio, Gesù; i loro insegnamenti sono molto semplificati e perfino modernizzati, a tal punto che, in questa presentazione, sarebbe assai difficile intravedere la minima verità d'ordine trascendente. In seguito l'autore ha cercato di formulare, «ispirandosi al Verbo dei Profeti», quella che egli chiama «una regola di vita per l'individuo e per la collettività dell'età industriale»; vi è qui, ahinoi! una raccolta di precetti la cui banalità oltrepassa tutto quello che si può immaginare, e potremmo dire, senza esagerazione, che ciò occupa in qualche modo il punto mediano fra i vecchi libri di «educazione puerile ed onesta» e i più recenti manuali di morale ad uso delle scuole elementari! Infine l'ultima parte, intitolata *Le Temple*, espone il progetto d'una organizzazione che, malgrado l'adozione di una terminologia in gran parte

massonica, non ha sicuramente il minimo carattere iniziatico; oseremo dire che, se tale progetto giungesse mai a realizzarsi, ciò alla fin fine produrrebbe soltanto una «pseudoreligione» in più? Alcune pagine danno l'impressione che l'autore sia stato deluso contemporaneamente, o forse successivamente, dalla Chiesa e dalla Massoneria; ma era egli in grado di comprendere veramente l'una e l'altra?

1949

DEODAT ROCHE, *Le Catharisme*, Institut d'Études Occitanes, Toulouse.

Questo piccolo libro è soprattutto interessante per le informazioni storiche che vi si trovano riunite; per quanto concerne il modo in cui è interpretata la dottrina dei Catari, o almeno il poco che se ne conosce, esso merita le più serie riserve, dato che è fortemente influenzato dalle concezioni di Rudolf Steiner e dalle idee reincarnazioniste dell'autore. D'altra parte, l'identificazione del Catarismo con il Manicheismo non è forse tanto certa come si vuol sostenere, e, in ogni caso, resterebbe da sapere che cosa realmente fu il Manicheismo, dato che questo è un problema ancora lungi dall'essere completamente chiarito. In ogni caso, noi non capiamo molto bene come la affermazione che i Catari fossero dei Manichei possa accordarsi con quella che fossero «semplicemente cristiani», né con quella che la loro dottrina fosse «una espressione del platonismo»... Nelle appendici dell'opera, si trova la riproduzione dell'articolo su un vassoio cataro di cui abbiamo già parlato precedentemente (n° di ottobre-novembre 1945); pure segnaleremo osservazioni su croci manichee o come tali considerate e su simboli mitraici; e, a questo proposito, non possiamo impedirci di trovare abbastanza stupefacente l'asserzione secondo la quale «il monogramma di Cristo era innanzitutto mitraico»; non vi sarebbe in questo un poco di confusione tra un simbolo che in realtà appartiene alla tradizione universale e una forma che ne è derivata, ma che presenta un carattere molto più dettagliato? Ciò non ha nulla di impossibile; ma, quando vediamo affermare in un altro punto, in maniera ancora più precisa, e senza la minima prova a sostegno, che «il labaro di Costantino era precedentemente uno stendardo mitraico» finiamo per credere che l'autore non diffidi sempre in modo sufficiente della sua immaginazione.

FRANÇOIS HAAB, *Divination de l'alphabet latin*, «Pro Libris», Paris.

Questo volumetto si presenta, sulla base del suo sottotitolo, come una «introduzione alla conoscenza del simbolismo geroglifico delle lettere»; che un simile simbolismo in effetti esista, vale a dire che ogni alfabeto abbia alla sua origine un significato ideografico, non è oggetto di alcun dubbio da parte nostra, né per chiunque abbia su questo argomento alcune nozioni tradizionali; ma non possiamo certamente dire che l'argomentazione su cui l'autore vuole fondare la sua interpretazione dell'alfabeto latino sia molto solida e molto convincente. Innanzitutto, non si può fare a meno di stupirsi vedendolo affermare che l'alfabeto latino è «più puro degli alfabeti greci», e che, per questo motivo, è il più adatto a «simbolizzare le divinità fondamentali della mitologia greca». Quanto all'idea che egli si fa di questa, la riassume in questa frase: «La mitologia greca è una conoscenza della Verità che si basa sulla razionalità, la poesia e l'intuizione religiosa, e propone un'etica»; non vediamo in questo niente di molto profondo né di

veramente tradizionale. Quando egli presenta, tra l'altro, questa stessa mitologia come «un vero Antico Testamento occidentale», cui il Cristianesimo si ricollegherebbe molto di più che all'Antico Testamento ebraico, ci ricordiamo che un'idea molto simile è già stata sostenuta da Paul le Cour, e questo collegamento è veramente abbastanza infelice... Per quanto concerne l'interpretazione stessa dell'alfabeto, essa consiste nel riferire ogni lettera a una divinità nel cui nome questa lettera figura, il più delle volte come iniziale, ma talvolta anche in un altro posto (i nomi greci e latini sono d'altra parte mescolati qui in un modo che può sembrare un poco arbitrario); e questi rapporti sono spiegati per mezzo di considerazioni sulla forma delle lettere, di cui il meno che si possa dire è che sono estremamente vaghe e non hanno nulla di «stupefacente»; con simili procedimenti ognuno potrebbe facilmente, seguendo un'idea preconcetta. trovare quasi tutto in una figura qualsiasi, e tutto questo è sicuramente molto lontano dal vero simbolismo. C'è un'altra ragione ancora per diffidare: non si è tenuto conto solamente delle lettere autenticamente latine, ma anche, e allo stesso livello, delle aggiunte che sono state fatte in un'epoca molto recente (distinzioni delle lettere *i* e *j*, *u* e *v*, per non parlare della *w*), e che non possono avere alcun valore simbolico reale; l'autore è di diverso parere, ma la ragione che ne dà, scorgendo una sorta di sviluppo dell'alfabeto che si sarebbe svolto fino ai tempi moderni per portarlo infine alla sua perfezione, non fa che attribuire alla cosa un carattere ancora più grave ed anche piuttosto inquietante. Ci si renderà immediatamente conto, leggendo questa frase, della sua sintesi: «Questa ideografia delle lettere dell'alfabeto latino è forse la creazione intuitiva e volontaria del sacerdozio antico; ma forse essa è anche la naturale conclusione occulta di un processo subcosciente della mente umana collettiva». Il primo termine di questa alternativa esprime una corretta visione tradizionale; ma per contro, il secondo, che in realtà è quello che bisognerebbe necessariamente ammettere affinché lo sviluppo in questione abbia un senso, corrisponde solo ad una di quelle concezioni attuali, a tendenza «psicanalitica», di cui segnaliamo altrove il pericolo. Sembra che si tratti come di un primo saggio di un lavoro più considerevole; bisogna dunque attendere questo per pronunciarsi in modo definitivo, ma questa introduzione non è tale da darne un'impressione molto favorevole, e bisognerebbe rettificare su molti punti le idee che vi sono espresse per renderle, non diciamo valide, ma semplicemente accettabili dal punto di vista tradizionale.

SAINT-YVES D'ALVEYDRE, *Mission des Souverains*, Éditions Nord-Sud, Paris.

Questa riedizione d'un libro divenuto introvabile da tempo era molto utile, perché le opere di Saint-Yves d'Alveydre sono di quelle di cui si parla molto più di quanto non le si legga: donde molte idee sbagliate sulle concezioni che vi sono esposte. Questo, in particolare, permetterà di

rendersi conto direttamente di che cosa fosse, nel pensiero stesso del suo autore, la «Sinarchia», la quale non ha certamente nulla in comune con tutto quello che ha fatto tanto rumore in questi ultimi anni e a cui i suoi promotori sembrano aver dato lo stesso nome appositamente per creare certe confusioni; in ciò, d'altronde, essi sono riusciti fin troppo bene, poiché i libri e gli articoli pubblicati a questo proposito hanno diffuso fra il pubblico ogni sorta di errori grossolani su Saint-Yves e sulla sua opera. L'introduzione da cui questa riedizione è preceduta ha appunto come obiettivo, pur tenendosi al di fuori di ogni polemica, di rimettere le cose a posto, ed essa lo fa in maniera eccellente, riprendendo del resto una parte delle informazioni apparse in precedenza in questa stessa sede (nn. di luglio 1935 e di marzo 1936), come pure alcune delle osservazioni fatte da noi in *Le Roi du Monde*.

Segnaleremo più specificamente due punti che ci sembrano molto importanti: il primo è un confronto di date da cui risulta chiaramente che, allorché Saint-Yves pubblicò le due opere principali in cui si trova esposto il suo sistema sinarchico, vale a dire la *Mission des Souverains* e la *Mission des Juifs*, egli non era ancora entrato in rapporto con nessun esponente delle tradizioni orientali, di modo che non si può pensare di attribuire questa concezione ad influenze provenienti da una fonte del genere, come certuni hanno preteso. È vero che Saint-Yves stesso ha presentato la Sinarchia come l'applicazione di una dottrina metafisica e cosmologica conservata segretamente all'interno di diverse forme tradizionali, particolarmente delle tradizioni brahmanica e giudeo-cristiana, ma senza dubbio questa affermazione, come molte altre, non deve essere presa troppo alla lettera; da parte nostra, noi pensiamo (e lo abbiamo d'altronde notato di passaggio ne *La Grande Triade*, p. 142) che tale affermazione è soprattutto ispirata da Fabre d'Olivet, dal quale egli ha manifestamente desunto più elementi di quanti non abbia mai voluto riconoscere, pure sforzandosi d'altronde di «cristianizzarli», se è possibile dirlo; e a Fabre d'Olivet egli è pure debitore di alcuni errori abbastanza stupefacenti per quanto concerne la tradizione indù. Il secondo punto sul quale ci teniamo ad attrarre l'attenzione, è la natura reale dei rapporti di Saint-Yves con gli occultisti, rapporti che si limitarono tutto sommato a relazioni amichevoli con alcuni di loro, a titolo del tutto personale, senza che egli abbia mai aderito in alcun modo al loro «movimento» e senza che lo abbia approvato, perché egli fece sempre, al contrario, molte riserve a tale riguardo; ciò è sicuramente molto lontano da quanto hanno voluto far credere gli occultisti stessi, i quali ritennero opportuno fare di lui uno dei loro «Maestri» e, dopo la sua morte, cercarono di accaparrarsene la memoria, potremmo dire di sfruttarla, il che ebbe inevitabilmente come conseguenza di gettare sulla sua opera un discredito immeritato.

Per quanto attiene al libro in sé, lasceremo a ciascuno la cura di farsene un'opinione leggendolo; ma noi dobbiamo confessare che, rileggendolo noi

stessi dopo una quarantina d'anni, abbiamo provato una certa delusione, nonostante le vedute interessanti che esso contiene. Ci sembra che vi sia quanto meno una certa esagerazione nel presentare tutta la storia dell'Europa, dagli inizi del Cristianesimo, come se vi fossero state soltanto, sia da parte della Chiesa sia da parte dei sovrani, preoccupazioni d'ordine esclusivamente politico; e, d'altra parte, su più d'un punto vi sono delle asserzioni che difficilmente si conciliano con le autentiche nozioni tradizionali. Benché l'autore faccia alcune allusioni all'«Iniziazione», è molto difficile sapere esattamente che cosa egli potesse intendere con tale termine; è molto da temere che ciò che egli designava così, almeno all'epoca in cui scriveva questo libro, fosse unicamente un insegnamento di un grado superiore a quello che viene impartito nelle Università, e anche questo è molto deludente, perché quello che manca a una tale concezione è appunto ciò che, dal punto di vista iniziatico, costituisce tutto l'essenziale. Quanto alla Sinarchia in sé, se la si prende solo come un progetto di «costituzione europea», ne vale certamente molti altri, e le obiezioni che vi sarebbero da fare verterebbero molto meno sul principio stesso che sulle modalità dell'organizzazione proposta e anche sulle difficoltà probabilmente insormontabili che la sua realizzazione incontrerebbe in condizioni come quelle dell'epoca attuale.

R. POUYAUD, *Du «Cubisme» à la peinture traditionnelle*, Imprimerie générale de la Nièvre, Clamecy.

Abbiamo già parlato in questa sede di un altro opuscolo del medesimo autore (n° di febbraio 1946); in questo, egli ha saputo riassumere in poche pagine e con una chiarezza per la quale non ci si potrebbe congratulare troppo con lui, un certo numero di questioni essenziali per quanto concerne la pittura considerata dal punto di vista tradizionale: leggi relative al piano e ai suoi movimenti (i moderni hanno dimenticato fin troppo che un quadro è una superficie piana), simbolismo delle forme, dei numeri e dei colori. Nel sunto storico con cui il testo comincia, noteremo soprattutto un curioso accostamento, a proposito del ruolo di certe forme simboliche e particolarmente della spirale, fra la tradizione celtica e la tradizione cristiana; è questo un argomento che meriterebbe certamente d'essere trattato e sviluppato più ampiamente. La sola critica che abbiamo da formulare è questa: si tratta in primo luogo di «cicli», tale parola applicandosi unicamente al periodo di sviluppo delle civiltà e delle forme tradizionali particolari, e senza che nulla indichi che si tratta solo di cicli minori integrantisi in altri molto più estesi; poi, in un altro punto, viene fatta incidentalmente menzione del ciclo corrispondente alla durata della precessione degli equinozi; può risultarne qualche confusione presso i lettori non prevenuti, i quali, avendo potuto credere fino a quel punto che si trattava solo di una nozione d'ordine esclusivamente storico in un modo o nell'altro, non vedranno quale rapporto possa esistere fra queste due cose,

né di conseguenza quale sia la vera natura delle leggi cicliche. Beninteso, ciò non pregiudica per niente la sostanza di questo studio e, affinché ci si possa meglio render conto dello spirito in cui esso è stato scritto, non sapremmo fare di meglio che riprodurne le ultime righe: «Il pittore, se vuol fare opera tradizionale, deve adattare i simboli universali alla tecnica del piano, quale la intravidero i primi cubisti, e fare della sua opera un microcosmo a immagine del macrocosmo utilizzando le leggi cosmiche; egli costituirà così la nuova forma propria al ciclo futuro, ma non deve dimenticare che, per beneficiare pienamente dell'illuminazione che costituisce la via tradizionale, egli deve avere costantemente nello spirito l'universale, e che a una tale altezza le individualità non contano più».

1950

STANISLAS DE GUAITA E OSWALD WIRTH, *Le Problème du Mal*, Prefazione e commento finale di Marius Lepage, Éditions du «Symbolisme», Levallois-Perret.

Si sa che Stanislas de Guaita morì senza aver potuto compiere l'opera che aveva iniziata sotto il titolo generale *Le Serpent de la Génèse*; due volumi solamente erano comparsi, e, del terzo ed ultimo, *Le Problème du Mal*, aveva scritto pochissimo, i sommari di alcuni capitoli e diversi frammenti, redatti più o meno completamente. Sono questi frammenti, corrispondenti a quattro capitoli su sette che l'opera doveva avere come i precedenti (e addirittura solo i primi due sono relativamente completi), che, in occasione del cinquantenario della morte, sono stati riuniti in questo volume, accompagnati da commenti che Oswald Wirth, il quale era stato il suo segretario, vi aveva aggiunti, e che d'altra parte non terminò mai. È molto tempo, quasi un quarto di secolo, che siamo venuti a conoscenza di questi commenti, e, per quanto possiamo ricordarcene, non sembra che il loro autore in seguito vi abbia modificato molto; quindi siamo rimasti colpiti dal contrasto abbastanza curioso che essi fanno con il testo di Guaita, e non solamente nella forma, il che sarebbe stato alla fin fine del tutto naturale, ma anche per il contenuto, dato che, per quanto siano stati certamente scritti con l'intenzione di continuare la sua opera nella misura del possibile, la verità è che derivano da una mentalità completamente diversa e corrispondono ad un punto di vista del tutto diverso. Guaita, che era intellettualmente molto superiore alla maggior parte dei rappresentanti della scuola occultista della fine del secolo scorso, nondimeno necessariamente aveva qualche cosa del loro modo di pensare, e ci si può rendere conto di ciò in questa occasione, in particolare per l'importanza che egli dà a certe cose che non lo meriterebbero sicuramente, come, per esempio, le straordinarie divagazioni di Louis de Figanières; come gli altri, ignorava quasi tutto delle dottrine orientali, e, in particolare, ha visto quelle dell'India solo attraverso le deformazioni teosofiste; ma, malgrado questi difetti che «datano» in qualche modo la sua opera, e che si sarebbero verosimilmente corretti con il tempo, tutto quello che ha scritto testimonia una «tenuta» che non ammette confronti con altre produzioni della stessa scuola, come le opere di volgarizzazione di un Papus.

In quello che ha lasciato del *Problème du Mal*, si è principalmente ispirato ai lavori di Fabre d'Olivet, e non ci si potrebbe sicuramente lamentare di ciò, anche se, entrando nei particolari, si deve constatare che ha una fiducia troppo completa nelle interpretazioni di questo autore, le quali, bisogna ben dirlo, non sono tutte egualmente sicure, ma nel loro insieme, nondimeno, rappresentano qualcosa di cui, in Occidente, si troverebbe difficilmente altrove l'equivalente. Il punto di vista di Guaita è, a questo proposito, come quello di Fabre d'Olivet stesso, essenzialmente

cosmologico, e si può anche dire metafisico in una certa misura, poiché la cosmologia, considerata dal punto di vista tradizionale, non potrebbe mai essere separata dai principi metafisici, di cui essa costituisce anche una delle applicazioni più dirette. Per contro, con Oswald Wirth, si «discende» in qualche modo ad un livello ben differente, poiché, come altri hanno notato prima di noi, il suo punto di vista è quasi esclusivamente psicologico e morale; è questa, evidentemente, la principale ragione del contrasto di cui parlavamo più sopra, e il collegamento dei due testi presenta d'altra parte un incontestabile interesse per questa stessa differenza. Inoltre questa non è la sola che si possa notare: Guaita aveva fissato il piano schematico della sua opera sui Tarocchi, ma, se questi gli avevano fornito il quadro generale, il contenuto della maggior parte dei capitoli ha tuttavia in realtà un rapporto molto lontano con gli «arcani» corrispondenti; Wirth, al contrario, si è costantemente ricollegato ai Tarocchi, o almeno a quello tra i suoi molteplici significati che era in relazione con il suo punto di vista, per quanto, in effetti, ciò che ha prodotto venga ad essere un commento dei Tarocchi, o di uno dei loro aspetti, molto più dello stesso pensiero di Guaita; ed è questo un curioso esempio del modo in cui ognuno, pur volendo trattare lo stesso argomento, li vede inevitabilmente secondo la propria «ottica». Marius Lepage, da parte sua, nei capitoli che ha aggiunti sotto forma di un lungo «commento finale» e che non sono i meno interessanti del libro, non ha per nulla preteso di continuare quello che avevano fatto i suoi predecessori, ed ha avuto sicuramente ragione, poiché questa sarebbe stata, a quanto sembra, una impresa disperata; ma l'ha felicemente completata aggiungendo altre prospettive. Egli espone le soluzioni del «problema del male» che si trovano nel Cristianesimo e nel Buddhismo, in cui esse rivestono una coloritura più o meno sentimentale, poi quella, puramente metafisica, che ne dà il *Vêdânta*; ciò che si deve notare, è il largo spazio che viene dato in queste considerazioni alle dottrine orientali, il che forma con l'atteggiamento di Guaita a questo proposito, e del resto, anche con quello di Wirth, un nuovo contrasto, in cui si può vedere come un segno caratteristico di due epoche che, pur non essendo molto lontane l'una dall'altra, nondimeno sono nettamente distinte. In quest'ultimo capitolo, Marius Lepage esamina alcune concezioni moderne che possono essere qualificate più o meno rigorosamente di «razionalismo»; è forse da lamentare il fatto che egli sembri dar loro un'importanza che non possiamo impedirci di trovare un poco sproporzionata, e soprattutto che non abbia indicato in maniera più esplicita che esse non potrebbero, a nessun titolo, essere messe sullo stesso piano delle idee tradizionali. In ogni caso, questo lavoro costituisce nondimeno un importante contributo allo studio di un problema che ha suscitato tante controversie e di cui, senza aver la pretesa di risolvere tutte le difficoltà, egli chiarisce e delinea in modo eccellente alcuni dei principali aspetti.

GIUSEPPE PALOMBA, *Introduzione all'Economica*, Pellerano Del Gandio, Napoli.

Il contenuto di quest'opera è la riproduzione di un corso tenuto all'Università di Napoli, ma che, per lo spirito in cui è concepito, differisce ampiamente e molto felicemente da quelli che sono di solito i corsi universitari in generale e i corsi di economia politica in particolare. D'altra parte è possibile rendersene conto fin dalla prima pagina, poiché il libro ha come epigrafe questa citazione del nostro collaboratore F. Schuon: «Non ci sono dunque, in definitiva, che due possibilità: civiltà integrale, spirituale, che implica abusi e superstizioni, e civiltà frammentaria, materialista, progressista, che implica certi vantaggi terreni, ma che esclude quello che costituisce la ragione sufficiente e il fine ultimo di ogni civiltà. La storia prova che non vi è altra scelta. Il resto è retorica e chimera». L'autore si è proposto innanzitutto di dare o piuttosto di restituire all'«economia» un senso legittimo, mostrando che le parole greche di cui questo termine è composto avevano all'origine, oltre al significato in qualche modo materiale che è il solo ad essere loro attribuito oggi, tutt'altro significato, di ordine propriamente spirituale, che si riferiva ai principi stessi di cui questa scienza dovrebbe normalmente essere una applicazione nel campo sociale; d'altra parte questo è anche vero per la parola «politica» stessa, data la concezione antica e tradizionale della «città» (e questo ci ricorda le considerazioni dello stesso tipo esposte da A.K. Coomaraswamy in *What is Civilisation*). Egli spiega come deve essere una vera economia tradizionale, prendendo per esempio l'organizzazione corporativa del Medio Evo; e, a questo proposito, insiste in modo particolare su due caratteristiche che debbono necessariamente ritrovarsi in ogni società di tipo tradizionale: «il senso religioso della vita e dell'essere, e il senso della gerarchia fondato esclusivamente su valori di ordine spirituale». Spiega poi in quali circostanze le concezioni economiche medievali furono abbandonate, e per quali fasi successive passarono, dal Rinascimento fino ai nostri giorni, quelle che le sostituirono: «mercantilismo» innanzitutto, poi «capitalismo», con una predominanza sempre più esclusiva del punto di vista «materialista» e «quantitativo»; l'economia cosiddetta «borghese» fornisce, come l'autore non manca di segnalare, abbondanti esempi di quello che abbiamo esposto in *Il Regno della Quantità*. Vi sono in tutto questo numerose considerazioni del più grande interesse, che ci è sfortunatamente impossibile esaminare qui nei particolari: sono d'altra parte soprattutto i primi capitoli ad essere più importanti dal nostro punto di vista, dato che il seguito è per forza di cose di carattere molto più tecnico e non siamo competenti per apprezzarlo, ma possiamo almeno renderci conto che, attraverso tutti questi sviluppi, i principi direttivi posti all'inizio non sono mai persi di vista. Ci felicitiamo vivamente con il Prof. Palomba per il coraggio di cui dà prova reagendo così, in pieno ambiente universitario, alle idee moderne e ammesse ufficialmente, e possiamo solo consigliare la

lettura del suo libro a tutti quelli che si interessano a questi problemi e conoscono la lingua italiana, poiché ne trarranno grande profitto.

ROBERT AMADOU, *L'Occultisme, Esquisse d'un monde vivant*, R. Julliard, Paris.

L'autore, invece di riservare, come si dovrebbe, il nome di «occultismo» alle concezioni specificamente moderne per le quali esso è stato inventato, lo estende indebitamente, sulla base di alcune apparenti similitudini, alle cose più differenti ed anche in realtà più contrarie. Confonde così sotto uno stesso vocabolo le diverse forme dell'esoterismo tradizionale autentico e le loro molteplici deviazioni e contraffazioni, citando le une e le altre indistintamente e mettendo il tutto sullo stesso piano, senza parlare delle scienze cosiddette «occulte», delle arti divinatorie e altre cose di questo genere. Si possono facilmente immaginare tutte le contraddizioni e gli equivoci che derivano da una simile mescolanza, nella quale il meglio e il peggio sono inestricabilmente confusi; l'autore sembra pure non accorgersi che gli capita di citare, approvandoli, scritti che sono in opposizione formale con le sue tesi: così arriva a citarci applicandoci la qualifica di «occultista», il che è veramente il colmo! Come se questo difetto non fosse sufficiente, v'è pure, nel modo in cui tutte queste cose sono considerate, un grave errore di prospettiva, poiché esse sono presentate come se costituissero semplicemente una «filosofia»; ora, se si tratta di dottrine tradizionali, esse sono evidentemente di tutt'altro tipo, e, se si tratta solo delle loro contraffazioni, esse sono pure tutt'altra cosa, che in ogni caso non potrebbe rientrare negli schemi del pensiero filosofico. Confessiamo di non aver ben capito che cosa si vuol intendere con un «mondo vivente», a meno che non sia un modo di distinguere la concezione che si espone da quella che si deduce dalla scienza ordinaria e che sarebbe senza dubbio considerata allora come quella di un «mondo morto»; ci ricordiamo in effetti di aver sentito un tempo un simile linguaggio presso certi occultisti; ma che possono significare espressioni come quelle, che ritornano pure frequentemente, di «mondo occultista» ed anche di «fenomeni occultisti»? Questo non vuol dire che non si trovino fra tutto questo alcune vedute interessanti su punti particolari; ma l'insieme, diciamolo francamente, è un vero caos, e compiangiamo gli sfortunati lettori che non disporranno, su tutti i problemi che vi sono affrontati, di altre fonti di informazione più «chiare» e più degne di fede; un simile libro può solamente contribuire ad aumentare il disordine intellettuale della nostra epoca, di cui è esso stesso un eccellente esempio.

ROBERT AMADOU ET ROBERT KANTERS, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, R. Julliard, Paris.

La particolarità che più colpisce, a prima vista, in questa raccolta dedicata all'«occultismo», è che non figura in essa un solo nome di scrittore

occultista (ameno che Péladan non sia considerato tale, il che può esser vero fino a un certo punto); la spiegazione di questo fatto bizzarro risiede in parte nella confusione che abbiamo rilevata nell'opera precedente e che si esprime di nuovo nell'introduzione di questa. Diciamo soltanto «in parte», tuttavia, perché c'è ancora dell'altro: è che gli autori hanno voluto fare un'antologia «letteraria»; secondo il loro modo di vedere, ciò vuol dire che, perché un testo abbia diritto a esservi riprodotto, la sua forma espressiva deve essere «bella»; sembra dunque che, fra gli occultisti nel vero senso della parola, gli autori non ne abbiano trovato neppure uno che soddisfacesse a tale criterio. A dire il vero, non vediamo molto bene quale sorta di «bellezza» possa esservi in certuni dei pezzi citati, come per esempio la descrizione piuttosto ripugnante che Huysmans ha fatta di una messa nera (sulla base delle informazioni fornite, si sa, dal troppo famoso abate Boullan) oppure, da un altro punto di vista, la descrizione dei particolari d'un'organizzazione amministrativa, benché immaginaria, come quella della «Città delle Espiazioni» di Ballanche; ma evidentemente, come in tutto ciò che ha a che fare con la «letteratura», anche qui è solo questione di gusti individuali e di apprezzamenti «soggettivi»; quanto alla pretesa di trattare «letterariamente» gli scrittori dell'antichità e del medio evo, bisogna naturalmente vedere in ciò uno degli effetti abituali dell'ottica deformante dell'«estetismo» moderno. Vi è pure un secondo criterio, che è, lo si dà per certo, la «conformità tradizionale»; su questo punto ci permettiamo di dubitare fortemente della competenza degli autori e ci domandiamo soprattutto che cosa avverrà nell'antologia «filosofica» che essi annunciano. Comunque sia, i testi di per se stessi conservano sempre, quanto meno, il valore che è loro proprio, nonostante le riserve che vi sarebbero da fare circa lo spirito che ha presieduto alla loro raccolta; l'accostamento è d'altronde abbastanza curioso sotto certi riguardi, ed è veramente significativo che un'antologia che comincia con Esiodo, Pitagora e Platone si concluda con André Breton!